د. أشرف منصور

الرمز والوعي الجمعي

دراسات في سيسيولوجيا الأديان

الغلاف حسين جبيل

رؤية



د. أشرف منصور

الرمز والوعي الجمعي

دراسات في سوسيولوجيا الأديان



للنشر والتوزيع

2010

مرايا الكتاب

الكتاب : **الرمز والوعي الجمعي.. دراسات في سوسيولوجيا الأديان**
تأليف : **د. أشرف منصور**
المدير المسؤول : رضا عوض
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة 012/3529628
٨ ش البطل أحمد عبد العزيز - عابدين
تقاطع ش شريف مع رشدي
Email: Roueya@hotmail.com
فاكس : 25754123
هاتف : 23953150
الإخراج الداخلي : حسين جبيل
خطوط الغلاف : محمد العيسوي
جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار
الطبعة الأولى : 2010
رقم الإيداع : 23953 / 2009
الترقيم الدولي : 978-977-499-002-1

■ إهـــداء ■

إلى أستاذي ومعلمي

الأستاذ الدكتـــور محمد علي الكردي،

دمث الخلق مرهف الحس

الوجيه المتواضع صاحب الضمير اليقظ،

الذي تعلمت منه كيف أفكر وكيف أكتب.



■ مقدمة ■

ما سوسيولوجيا الأديان؟

هي الدراسة الاجتماعية للأديان، والتي ترد الظاهرة الدينية إلى أُسُسها الاجتماعية. فالدين ظاهرة اجتماعية، والمؤسسات الدينية جزء من المجتمع، والدين ينبع من المجتمع والمجتمع يفرز الدين، ولا يعني هذا أن سوسيولوجيا الأديان تنكر المصدر الإلهي للدين، أو تنكر الوحي والنبوة والكتب المقدسة، بل على العكس تمامًا. إذ هي تعترف بكل ذلك، لكنها في نفس الوقت تهدف البحث في التأثير الذي يحدثه الدين في المجتمع، والمجتمع في الدين؛ والظروف التي تمكن دينًا من الانتشار في مجتمع ما، والتي تجعل دينًا آخر لا ينتشر. فسوسيولوجيا الأديان تبحث في الشروط الاجتماعية لانتشار الأديان في المجتمعات المختلفة. كما أنها تدرس الجماعة الدينية ذاتها باعتبارها جزءًا من المجتمع: كيفية تكوُّنها،

والآليات التي تحكم تأسيسها وتطورها، وأنماط الفعل والسلوك التي تدعمها أو ترفضها.

صحيح أن الوحي يأتي من السماء، لكنه لا يبقى في السماء بل ينزل على الأرض، أي ينزل في تاريخ معين، في عصر معين، في بيئة ومنطقة جغرافية معينة، في مجتمع معين. وسوسيولوجيا الأديان تدرس هذا المجتمع الذي يشكل أرضية نزول الوحي؛ تدرس استقبال المجتمع للوحي، وكيفية هذا الاستقبال، وطرق تعامله مع الوحي، وطرق تحويله إلى نظم ومؤسسات وموجهات للفعل؛ كما تدرس آليات فهم وتفسير الدين طالما كانت محددة اجتماعيًا. يأتي الوحي من السماء، وعندما ينزل على الأرض يتحول إلى برنامج عمل وإلى تنظيم للمجتمع وإلى مؤسسات اجتماعية، أي يصير ظاهرة اجتماعية مثل باقي الظواهر الاجتماعية

الأخرى؛ ومن هذا الاعتبار تدرسه سوسيولوجيا الأديان. فعلى الرغم من مصدره السماوي، فإن تأثيره اجتماعي، ومصائره اجتماعية، وسوسيولوجيا الأديان تدرس المصائر الاجتماعية للأديان الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والكونفوشية والهندوسية والزرادشتية والبراهمية. كما تدرس الاختلاف بين الفرَق الدينية في كل دين طالما كانت ترجع إلى أسباب اجتماعية: الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية، السنَّة والشيعة والصوفية.

ظهرت سوسيولوجيا الأديان باعتبارها فرعًا من علم الاجتماع على أيدي رواده: إميل دوركايم وماكس فيبر وكارل مانهايم. ولم تقتصر على دراسة الأديان الكبرى، بل تطرقت أيضًا إلى دراسة الأديان البدائية السابقة على ديانات الوحي أو المعاصرة لها، أو التي كانت لا تزال موجودة في فترة تأسيس علم الاجتماع لدى القبائل البدائية في أفريقيا السوداء وأستراليا وجزر المحيط الهادئ. واختلطت سوسيولوجيا الأديان في كتابات هؤلاء بأنثروبولوجيا الأديان البدائية، تلك التى برع فيها جيمز فريزر في دراسته الضخمة «الغصن الذهبي». فنجد في الكتاب الواحد منظورات سوسيولوجية وأنثروبولوجية في تجاور واختلاط، مثل دراسة دوركايم الشهيرة «الأشكال الأوَّلية للحياة الدينية» وفي أعمال مارسيل موس ومالينوفسكي وموريس جودلييه. وقد استقر الرأى على أن الدراسة الأنثروبولوجية تركز على الأديان البدائية،

الأحـيـائيـة Animism والأرواحيـة Spiritualism، والدراسـة السوسيـولوجية تركز على الأديان السـماوية، اليهودية والمسيـحية والإسلام.

لن يجد القارئ في هذا الكتاب عرضًا لنظريات علم الاجتماع الديني، ولا مناقـشة لأفكار وآراء علمـاء الاجتمـاع الذين تناولوا الظاهرة الدينية، بل سيجد تحليلات سوسـيولوجية مباشرة لظواهر دينية خاصـة ومحددة وعينية، استـفادت لا شك من كل اتجاهات علم الاجتـماع الديني، لكن لأن المقاربة السوسـيولوجية المـباشرة للظاهرة الدينية تحـتاج لكتاب يفـوق ما بين يدي القارئ عـشرات المرات، فقد فضلنا الاسـتعانة بمعالجات اجتمـاعية للظاهرة الدينية لنستخلص منها السوسيولوجي الكامن تحت الديني. ولذلك استعنَّا بدراسات سبينوزا وهيـجل وتوينبي وحسن حنفي للأديان كوسائط نكتشف فيـها المنطق الاجتماعي المحـدِّد والحاكم للظاهرة الدينية، مركزين على دور الرمز الديني في تشكيل الوعي الجمعي.

وتركـز الدراسـات التي يضـمـهـا هذا الكتـاب على الأديان السمـاوية الثلاثة. تهـدف الدراسة الأولى «نقـد سبينـوزا وهيجل لليهودية ودلالاته السوسيولوجية» توضيح أن نقدهما يتضمن أبعادًا وجـوانب سوسـيـولوجيـة مـهمـة، وذلك قـبل ظهور الدراسـة السوسيولوجية للأديان في النصـف الثاني من القرن التاسع عشر؛ كما تتناول هـذه الدراسة بدايات ظهور المسيحـية من داخل الديانة

اليهودية. وتناولت باقي الدراسات الإسلام كما تعاملت معه أعمال توينبي وحسن حنفي. تكشف دراسة توينبي للتاريخ الإسلامي عن جانب سوسيولوجي مهم يجعلنا نطلق على دراسته للإسلام سوسيولوجيا للتاريخ الإسلامي عن جدارة. أما دراسة حسن حنفي للتراث الديني، فتكشف عن تحول حنفي في دراسته للظاهرة الدينية من المنظور الفينومينولوجي الذي يركز على الوعي (الشعور بتعبيره) في رسالته للدكتوراه حول «مناهج التفسير»، إلى المنظور السوسيولوجي الذي يركز علي المحدِّدات الاجتماعية للظاهرة الدينية والذي اتضح في عمله الأهم والأخطر والأخلد «من العقيدة إلى الثورة». أما الدراسة الأخيرة «الصدام بين المجتمعات التقليدية والحداثة»، فتتناول الصراع والتناقض بين مشروع الحداثة والمجتمع التقليدي داخل المجتمع التقليدي نفسه والذي يتخذ شكل صدام بين التقليديين والحداثيين، وبين الإسلام السياسي والعلمانية.

إن ما كان يوجه دراسات هذا الكتاب هو الفرضية الأساسية فيه والتي تتضح من عنوانه الفرعي حول ارتباط الرمز الديني والوعي الجمعي. ذلك لأن التقديس ينصبُّ على الرمز؛ وفعل التقديس نفسه هو صانع الرموز. كما أن الدين باعتباره وعيًا جمعيًا هو الوعي الرمز عن جدارة، ذلك لأن الوعي الرمزي عندما يتحول إلى فعل رمزي يتخذ صورة الشعائر. والوعي الجمعي هو

الوعي المشتغل بالرموز وعلى مستوى الرموز، وهو الذي يستخدم الرمز باعتباره مشكّلاً لرؤية للعالم ومحفّزًا على الفعل. ولا يمكن توجيه الجماهير إلا من خلال وعيها الجمعي، والرمز هو أداة هذا التوجيه الأساسية، سواء أكان توجيهًا إيجابيًا أم سلبيًا.

د. أشرف منصور

الإسكندرية في 11 يوليو 2009

الفصل

الأول

1

نقد سبينوزا وهيجل لليهودية

ودلالاته السوسيولوجية

مقدمة:

اشتهر الفيلسوف الهولندي سبينوزا بمؤلَّفه "**رسالة في اللاهوت والسياسة**"[1] التي نقد فيها أسفار العهد القديم سفرا سفرا نقدا تاريخيا دقيقا. ولم ينقد سبينوزا العهد القديم باعتباره نصا فقط، بل نقده أيضا باعتباره مصدر الديانة اليهودية. فإذا طالعنا رسالته رأيناه يمارس نقدا وثائقيا وتاريخيا للأسفار، ونقدا عقلانيا وفلسفيا للديانة اليهودية نفسها ولكل عناصرها الأساسية: النبوة والشريعة والكهنوت. كانت رسالة سبينوزا هذه بداية لاتجاه في النقد التاريخي للكتب المقدسة وللأديان بوجه عام، ومن أبرز أعلام هذا الاتجاه فولتير وهيوم وكانط وهيجل، واليسار الهيجلي من بعده وعلى رأسه فويرباخ.

(1) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم أ.د حسن حنفي، مراجعة أ.د فؤاد زكريا. مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة 1991.

أما هيجل فقد تعامل مع الدين اليـهودي في أكثر من عمل. صحيح أنه لـم يفرد لليهودية دراسـة مستقلة، إلا أننا نجـد حديثه عنها يمتد عبر دراساته عن المسيحية في مؤلفات فترة الشباب، وفي الجزء المتعلق بالوعي البائس من كتابه "**فينومينـولوجيا الروح**"(1)، بالإضافة إلى تناوله للحضارات الشرقـية القديمة في محاضراته في فلسفـة التاريخ. وعبـر جميع هذه الأعـمال ينقـسم تناول هيجل لليهودية إلى تحليلها تحـليلا فلسفيا تاريخيا، وتحليلا لهـا باعتبارها شكلا من أشكال الوعي يسـميـه بالوعي البـائس أو الشقي. أمـا التحليل الـفلسفي التاريخي فنـجده في دراستـيه "**وضعـية الديانة**

(1) Hegel: The Phenomenology of Mind. Trans. By J.B. Baillie, George Allen and Unwin, London, 1931.

للفصـول الأربعة الأولى من هذا الكتاب ترجمـة عربية قام بهـا د. مصطفى صفوان بعنوان "علم ظهور العقل"، دار الطليعة، بيروت 1994.

المسيحية" ، و "**روح المسيحية ومصيرها**"[1]، اللتين تناول فيهما اليهودية التاريخية وعلاقتها بالمسيحية. أما تحليل اليهودية باعتبارها شكلا من أشكال الوعي، فنجده في كتاب "**الفينومينولوجيا**".

والحقيقة أن نقد سبينوزا ونقد هيجل للدين متكاملان ويتفقان مع بعضهما البعض، بل نستطيع أن نقول إن نقد هيجل يكمل نقد سبينوزا ويفترضه. فسبينوزا يوضح كيفية تحول اليهودية إلى دين وضعي يؤمن بأن اليهود شعب مختار، ويؤمن بقداسة النصوص ويخضع لمؤسسة دينية كهنوتية، وهذا هو نفس ما يقوم به هيجل أيضا، لكنه يقوم بخطوة أبعد ويوضح أن المسيحية نفسها قد تحولت إلى أن أصبحت نوعا آخر من اليهودية. فهو يدرس كيفية تحول المسيحية نفسها إلى دين وضعي تتحكم فيه مؤسسة كهنوتية بعد أن كانت في بدايتها تحارب الكهنوت اليهودي.

مارس كل من سبينوزا وهيجل نقدا فلسفيا لليهودية كان متفقا مع نظرتيهما للدين عامة ومع فلسفتيهما العقلانيتين خاصة، ومع روح عصر التنوير الذي رفض الخرافات والأفكار الميتافيزيقية، وأي نوع من السلطة على العقل. والحقيقة أن كثيرا من النظريات السوسيولوجية حول الدين في القرن العشرين جاءت لتثبت صحة نقدهما للدين وتدعمه بتفسيرات سوسيولوجية للظواهر الدينية

(1) Hegel: "The Positivity of the Christian Religion" and "The Spirit of Christianity and its Fate" both in Hegel: On Christianity, Early Theological writings. Translated by T.M Knox , Harper Torchbooks, New York, 1961.

ترجعها إلى أصولها الاجتماعية. ومن أكثر نظريات سوسيولوجيا الدين دلالة بالنسبة لنقد سبينوزا وهيجل للدين نظريات دوركايم وفيبر وتوينبي. فلدوركايم تحليلات عميقة للأصول الاجتماعية للمقدس وللوظائف الاجتماعية للظاهرة الدينية، كما أن لتوينبي دراسات مستفيضة تربط بين العقيدة اليهودية ومقدساتها وبين الظروف الاجتماعية والتاريخية لليهود. لن نعرض لكل نظريات دوركايم وفيبر وتوينبي في الدين، لكن سوف نتناول من هذه النظريات ما يمكن مقارنته بدراسة سبينوزا وهيجل للدين وما يوضح الدلالات السوسيولوجية لفلسفتيهما في الدين.

اليهودية باعتبارها وعيا شقيا:

اليهودية شكل من أشكال الوعي يجد التعبير عنه في الجزء المتعلق بالوعي الشقي في كتاب هيجل **"فينومينولوجيا الروح"**. والحقيقة أن هيجل لا يصف اليهودية وحدها بشقاء الوعي، بل كل وعي ديني مغترب أيضا.

يأتي تحليل هيجل للوعي الشقي بعد مناقشته للرُّواقية والمذهب الشكِّي باعتبارهما شكلين من أشكال الوعي. تقوم الرواقية على النظر إلى الذات على أنها حرة، وحريتها هذه تتلخص في الإيمان بذاتها فحسب: "إن الوعي بالذات في الرواقية هو الحرية المجردة المقصورة على ذاتها."[1] أي المعتبرة ذاتها حرة،

(1) هيجل: علم ظهور العقل، ص 158.

وهذه الحرية تتمثل في انعزالـها عن العالم والآخرين، وهي حرية الفكر المجـرد على وجه الخصـوص. أما المذهب الشكي فـتتـمثل حريته في نفي الآخر والنظر إلى هـذا الآخر على أنه ينفي حريته، سواء كـان هذا الآخر ينتمي إلى عالـم الطبيعة أو عـالم الإنسان. ومن هنا تظهر علاقة السيادة والعـبودية. فالآخر يُنظر إليه على أنه إما ينفي حرية الذات في حالة العـبد، أو أن نفي حريته هو شرط لحرية الذات في حالة السيد.

ويتمـثل الوعي الشـقي في انتقـال هذه العلاقة المـزدوجة من السيـادة والعبودية من الخارج إلـى الداخل، وبذلك تنقسم الذات على نفـسهـا نتيـجة هذه الـعلاقـة. فالوعي الشـقي هو حضـور ازدواجية السـيد والعبد في وعي واحـد، فهو ببساطة العـبد، أما السيـد فهو الإلـه. ولا ينجح الوعي الشقي في الشـعور بذاته إلا باعتـباره مـعتـمداً على هذا الوعي الآخـر الإلهي، ومن هنا يظل شقيا، فلا هو ينجح في إدراك ماهيته الحقة في استقلال عن ماهية الإله، ولا هو ينجح في الذوبان والفَـناء في ماهيـة الإله. وبذلك تحط اليهـودية من الوعي الإنساني وتُعْلي من شـأن الوعي الإلهي وتتسامـى به، ويكون هذا التسامي على حسـاب الوعي الإنساني. فالإله في الوعي اليـهودي الشقي ينزل منزلة السـيد والرب المطلق القدرة، أما الإنسـان فهو العبد والشيء الـعارض الذي لا يستطيع التفكير في نفسه دون إنكارها[1].

(1) هيجل: المرجع السابق، ص 159.

وكلما حاول هذا الوعي البائس العثور على ماهيته وجدها في ضده لا في نفسه، وهذا ما يزيد من شقائه وهزيمته. ويرى هيجل أن طريق الخروج من هذه الازدواجية يتمثل في ضرورة تجسد الإله في صورة إنسان، أو اللامتناهي في صورة كائن مُتناهٍ، وهنا تظهر المسيحية. فالمسيحية وفق هذا التفسير الهيجلي ضرورة منطقية ناتجة عن شقاء الوعي اليهودي. إلا أن هيجل يفاجئنا بعد ذلك بالقول إن الوعي يظل شقيا بعد التجسد، فالتجسد ليس إلا تعبيرا عن بؤس الوعي لا خروجا عنه. فهو يُلْحق ماهية الإنسان بكائن نصفه إنسان ونصفه إله. صحيح أن الإله المتجسد في صورة إنسان قد عمل على تقريب المسافة بينهما، إلا أن الوعي يظل بائسا لأن هذا الاقتراب كان فعلا إلهيا، أما الإنسان نفسه فلم يقترب، بل ظل في شقائه السابق.

يوازي هذا التحليلَ الفلسفيَّ العميق تحليلٌ تاريخيّ قام به هيجل للوعي اليهودي الشقي في كتابه **"روح المسيحية ومصيرها"**. ففي هذا الكتاب يبدأ هيجل بتحليل شخصية النبي إبراهيم ويذهب إلى أنها تكشف عن ملامح طبعت من بعده كل بني إسرائيل. فإبراهيم الذي ترك قومه ومدينته الأم وراءه ظل غريبا طوال حياته. فلم يعرف مكانا يستقر فيه ولذلك ظل هائما متجولا في منطقة الهلال الخصيب. لم يستطع أن ينتمي إلى أي مجتمع أو قبيلة مر بها، وكانت توجهاته نحو الناس إما التعامل معهم بحذر ومكر أو معاداتهم[1]. وحتى الناس الذين لم يعادوه وحاولوا أن

(1) Hegel: "The Spirit of Christianity and its Fate", P. 182.

يكونوا أصدقاءه أو حلفاءه لم ينجح في أن يقيم معهم علاقات صداقة أو تعاون، بل ظل يعاملهم معاملة الأغراب. نظر إبراهيم أيضا إلى الطبيعة على أنها قوة معادية ولذلك لم يتصالح معها. فلم يأخذ قطعة من الأرض لزراعتها وظل راعيا. وحتى عندما أهدى له أحد الملوك قطعة من الأرض تركها لماشيته وغنمه لترعى فيها.

ولأن الطبيعة في نظره قوة قاهرة لا يمكن التصالح معها فقد رأى أن خير وسيلة للتعامل معها هو أن يكون لها إله خالق، هو الذي صنعها، وهو الذي يسخِّرها له. كان إبراهيم يعيش حالة دائمة من الاغتراب، اغتراب عن كل مجتمع مر به وعن أسرته ذاتها. فهو يترك هاجَر وابنه إسماعيل في الصحراء، ويأمر ابنه إسحق ألا يتزوج من كنعانية بل من امرأة من عشيرته ذاتها، أما هو فيسكن بعيدا عن إسحق وأبنائه. ومع حالة الاغتراب التي يعيشها إبراهيم لا يجد ما يؤنس وحدته إلا الإله الذي يتصور أنه إلهه فقط وأن باقي الشعوب كفار. ولأن إبراهيم لم يستطع ولم يُرِد أن ينتمي إلى أي مجتمع مر به سواء في العراق أو الشام أو مصر وظل في غربة دائمة عبر كل هذه المناطق، فقد تصور أن تقواه وتديُّنه وعبادته للإله الجبار والمسيطر سوف تؤهله لأن يكون وارثا هو وذريته لنفس هذه المناطق التي تجول وهام فيها مغتربا، ومن هنا تظهر فكرة **أرض الميعاد**. ولأن إبراهيم هو الذي عرف هذا الإله الواحد .بنفسه وبقوة فكره الذاتية فقد تصور أنه إلهه

فقط وإله شعبه، ولأنه هو فقط الذي يعبده وباقي الناس يعبدون الأصنام فقد تصور أن رحمة هذا الإله وفضله وعطاءه سيكون له هو ولذريته فقط مكافأة لهم على عبادتهم، ومن هنا يصبح شعبه مختارا(1).

إن حالة الاغتراب التي عانى منها إبراهيم نجمت عن نظرته إلى إلهه على أنه هو الحاكم المسيطر. وبهذا تحول الضعف والسلبية والاستسلام إلى إيمان بإله يمثل القوة والسيطرة والفاعلية الكلية. وكان على اليهودي أن يتذكر دائما تناهيه في مقابل لاتناهي الإله، وقلته وضعفه في مقابل عظمة الإله، وجهله وعبوديته في مقابل علم الإله الكلي وسلطانه المطلق(2).

عندما نظر اليهود إلى إلههم على أنه سيد يُطاع وهم عبيده، فقد سحبوا بذلك من أنفسهم كل فاعلية حرة وكل حيوية ومبادرة وأصبحوا سلبيين. فقد آمن اليهود بأن الإله لامتناه، وهو في نفس الوقت لم يكن حاضرا معهم بل منعزلا في السماء، وبذلك نظروا إليه على أنه يكشف عن إرادته من خلال خرق قوانين الطبيعة، لا عبر هذه القوانين نفسها، ومن هنا إيمانهم بالمعجزات. إلا أن الإرادة الإلهية التي لا تظهر إلا على أنها خرق للطبيعة هي في حقيقتها مضادة للطبيعة وتأخذ منها موقفا سياديا مسيطرا. ولذلك نظر اليهود إلى الفضيلة على أنها كبت لطبيعتهم الداخلية وسيطرة عليها، والشر على أنه ترك هذه الطبيعة البشرية دون رابط.

(1) Ibid: P. 183-186.

(2) Ibid: P. 187-188.

أصل الدولة الثيوقراطية:

ولأن اليهود كانوا سلبيين، فتحريرهم من عبودية الفرعون لم يأتِ نابعا منهم بل كان أمرا إلهيـا، ولم يستطيعوا أن يمدوا أنفسهم بقوانين وظلوا يعتمـدون على موسى في تنظيم شئونهم، ومن هنا أتاهم موسى بالشريعـة الإلهية. حددت هذه الشريعـة كل تفاصيل الحياة اليومية والمعاملات الجزئية بين اليهود وذلك لأنهم لم يتمتعوا بروح المبادرة، بل بروح العبودية وسلبية الذل[1].

والحقيقة أن سبينوزا كان قد تناول نشأة الدولة الثيوقراطية عند اليهود في كتابه **"رسالة في اللاهوت والسـياسة"**. فتحليله لنشأة الثيوقراطية عند اليهـود يكمل التحليل الذي يقدمه هيجل. يذهب سبينوزا إلى أن اليهود تخلوا عن حقهم الطبيعي في تنظيم شئونهم ووضع قوانينهم لإلههم. فبعد أن خرجوا من مصر، ذلك الخروج الذي كانوا مـدفوعين إليه بأمـر إلهي لا لرغبة منهم في التـحرر، تركوا مـسائل تنظيم مـجتـمعهم ووضع القـوانين للإله[2]. فقد اعـتقـدوا أن هذا الإله هو الذي يحمـيـهم ويمنحهم القـدرة على البقـاء. ولما كان الإله رأس دولتهـم فقد أصـبح أعداء هذه الدولة أعداءً للإله، وأصبح مغتصب السلطة طاعنا في سلطة الله العليا.

يتفق تحلـيل سبينوزا السـابق مع تحليل هيجل للثـيوقـراطية. فـيذهـب هيجل إلى أنـه لما كان تشـريع الدولة لدى اليـهـود هو

(1) Ibid: P. 190.

(2) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 400.

مجموع أوامر الله، فإن القانون المدني والدين أصبحا شيئا واحدا عندهم، وأصبحت عقائد الدين ومضمونه الأخلاقي مجموعة من القوانين والأوامر. وبذلك أصبح الدين والسياسة شيئا واحدا، فمن ترك الدين لا يعود مواطنا، وإنكار وجود الله أو الشرك به يعد عصيانا وخيانة للدولة في نفس الوقت، ويؤدي إلى توقيع عقوبات مدنية على المنكِر، لأن هذا الإنكار يترتب عليه إنكار كل القوانين التي يرجع مصدرها إلى هذا الإله، فهو عصيان مدني ويؤدي إلى توقيع عقوبات مدنية. كما تداخل الشعور الديني والشعور الوطني لديهم، بحيث أن حب الوطن والتضحية في سبيله كان حبا لله واستشهادا لإعلاء كلمته، وكان اعتداء أعداء اليهود على إحدى مدنهم أو على أي جزء من أراضيهم اعتداء في نفس الوقت على الدين وعلى حق الله[1].

ويستمر هيجل في توضيح الاختلاط بين الدين والسياسة لدى اليهود بتناوله لمسألة المساواة. فهو يذهب إلى أن اليهود كان لديهم بالفعل مفهوم عن المساواة، إلا أنه كان مختلفا تماما عن المفهوم الحقيقي عن المساواة. فاليونانيون مثلا كانوا متساوين لأنهم كانوا أحرارا وقادرين على تسيير شئون حياتهم ووضع قوانينهم بأنفسهم، أما اليهود فكانوا متساوين لأنهم كانوا كلهم عبيدا لإلههم ومعتمدين عليه وعلى قضائه وقَدَره ورحمته وغضبه. لم يكونوا متساوين لأن لهم نفس الحقوق في التملك مثلا، بل

(1) Hegel: "The Spirit of Christianity and its Fate", P. 198.

لأنه لم يكـن لهم أي حـــق فـــي التـــملك، فكـل شيء ملك لإلههم[1].

في البداية تخلى اليـهود عن تسيـير شئـونهم ووضع قوانينهم لإلههم، ثم تخـلوا عن حق مخاطبـة إلههم لموسى بعـد أن طلبوا ذلك ثم فزعوا فزعا شديدا من حضرة الإله وجبروته، وعندما كان موسى يغيب عنهم ترك هذا الحق لهارون. والملاحظ هنا أن اليهود تخلوا عن حق مـخـاطبة الإله إلى الأبد، وتخـلوا معـه عن حق تعـيين أي شـخص يخلف مـوسى في هـذا الحق، وبالتـالي نقل مـوسى هذا الحـق إلى هارون ثم إلى سـبْط اللاويـين من بعـده. وأصـبح اللاويون بعد ذلك هـم الكهنة المكلفين بحـفظ الشريعـة وتفسيـرها وتطبيقها، وبذلك تم بـناء الدولة الثيوقراطية واكـتمال عناصرها.

الشريعة:

يذهب هيـجل إلى أن اختـزال الأخلاق إلى الشـريعة جـعل اليهود ينظرون إلـى الشعائر التي يؤدونها والأضحـية المطلوبة منهم والزكاة المفروضة عليهم على أنهـا هي كل ما يجب تأديته ليرضى عليهم الرب ويلبي مطالب الأخلاق، فـقد نظر اليهودي إلى الأداء الآلي لأوامر الشريعة على أنه كافٍ لجعله إنسـانا أخلاقيا ومتدينا. والحقيقة أن الشريعة اليهودية لم تكن في حقيقتها إلا أوامر قضائية

(1) Ibid: P. 199.

تهدف الحفاظ على اليهود كمجتمع وكيان سياسي وليس لها علاقة بالأخلاق. فالشريعة التي كانوا يسمونها إلهية كانت في حقيقتها قانونا مدنيا. ولم تنجح الشريعة اليهودية إلا في جعل اليهودي مواطنا في دولة يهودية، أما الأخلاق والفضيلة والإحسان فلم تجد لها مكانا في هذه الشريعة، "فأن تكون مواطنا في مملكة الله فذلك يتطلب ضميرا أخلاقيا وسعيا وراء الفضيلة"(1).

ويتفق تحليل سبينوزا للشريعة اليهودية مع تحليل هيجل السابق. فيذهب سبينوزا إلى أن الميثاق، أي مجموعة الوصايا الأخلاقية ومبادئ المُثُل العليا، من طبيعته أن يكون مسطورا في القلوب، أي في الضمير والفكر الإنساني، إلا أنه أعطي لليهود في صورة قانون مكتوب لأنهم كانوا حينذاك يعيشون حالة بدائية باعتبارهم شعبًا قَبَلِيًا من البدو الرُّحَّل(2). ويتساءل سبينوزا عن السبب الذي جعل اليهود دائمي العصيان للشريعة، ناقضين لعهدهم دائما مع الله بعبادتهم لآلهة أخرى، ويرى أن السبب يكمن في أن هذه الشريعة كانت عقابا من الله. فبعد أن انتشر الفساد بينهم في غيبة موسى وعبدوا العِجَل، تلقوا من موسى عند عودته الشريعة الإلهية، ولم تكن إلا عقابا لهم على عصيانهم.

(1) Hegel: "The Positivity of the Christian Religion", P. 99.

(2) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 337-338.

ويستمر هيجل في تحليله الشريعة اليهودية بقوله أن اليهود غرقوا في بحر من الأوامر والنواهي الجامدة ورزحوا تحت نير الشريعة التي كانت تضع قاعدة لكل فعل وحركة ونشاط يومي، وهذا ما أدى إلى إعطاء المجتمع اليهودي طابع الذير. ونتيجة لهذا الوضع، فإن أقدس الأشياء وهي الأخلاق العليا والفضيلة تحولت إلى إلزامات وتم ضغطها في صيغ دينية ميتة. ولم تعمل الطاعة الذليلة والحرفية للقوانين على حفظ الكرامة، فهذه القوانين لم تكن من وضعهم بل مفروضة عليهم.

المصير اليهودي للمسيحية:

عندما ظهر المسيح كان متحررا من هذه الروح اليهودية البائسة، وأراد أن يرفع الدين إلى مستوى الأخلاق والفضيلة، أي أن يخلصه من نير الشريعة الجامدة والشعائر التي لا معنى لها ويسترد للأخلاق عنصر الحرية التي افتقدها اليهود. فعلى الرغم من أن الأخلاق هي أساس الدين، إلا أن الروح اليهودية البائسة حولت الأخلاق إلى طاعة عمياء للقانون الإلهي وأداء آلي للشعائر، وبذلك ضاع الجوهر الأخلاقي للدين. فما له قيمة وتقدير في عين الرب ليس الانتساب لإبراهيم أو أن يكون الرجل مختتنا، بل أن يكون مطيعا لضميره الأخلاقي[1]. أما ما فعله اليهود فإنهم حافظوا على جميع المظاهر الخارجية للتدين وضيعوا

(1) Hegel: "The Positivity of the Christian Religion", P. 71.

الجوهر الحقيقي للدين وهو الأخلاق والفضيلة. ومن هنا كان المسيح يحارب الاعتقاد اليهودي الذي يذهب إلى أن طاعة القانون الإلهي بحرفيته كاف في حد ذاته لتلبية مطالب الأخلاق، فقد كان يصر على فضيلة حرة تنبع من الإنسان نفسه، لا فضيلة تأتي من طاعة سلطة دينية.

وعلى الرغم من أن مضمون رسالة المسيح مضمون أخلاقي صرف، إلا أن ظروف مجتمعه اليهودي اضطرته لأن يقدم رسالته في صورة دينية. فلأن اليهود يقدسون النصوص ويختزلون الأخلاق في الشريعة والطقوس، ولأنهم يعتقدون أن الرب هو الذي منحهم دولتهم وقوانينهم وتقاليدهم، فلم يكن أمام المسيح إلا أن يقدم تعاليمه الأخلاقية باعتبارها رسالة من عند الرب ومكملة لشريعتهم لا ناقضة لها، وأنه مكلف من الرب بتبليغهم هذه الرسالة. فلم يكن من الممكن للمسيح أن يدعو اليهود لتعاليمه الأخلاقية باسم **العقل أو المنطق أو الفكر السليم**، بل كان مجبرا على تقديم هذه التعاليم في صورة دينية، لأن اليهود لن يقبلوا أي شيء إلا بهذه الصورة[1].

كما أن هناك عاملا آخر أجبر المسيح على تقديم دعوته في صورة دينية والإعلان أنها آتية بسلطة إلهية؛ هو سيادة **النظام الكهنوتي** في المجتمع اليهودي. فالكهنوت هو الذي كان يحتكر النصوص الدينية شرحا وتفسيرا ويشرف على الالتزام بحرفيتها، وهو

(1) Ibid: P. 76.

أيضا الذي يحـدد معـايير الإيمان والكفر ويمارس التـكفير والحـرمان والطرد من الجماعة الدينية ومن المجتمع كله. وفي ظل هذا المناخ لم يتمكن المسـيح من الصمود ومن نشـر دعوته إلا عن طريق مواجـهة السلطة الدينية الطاغية بسلطة دينية أخرى، أي بإعلانه أن رسالته آتية بأمر من الرب. فنشر الدعوة بمجرد الاحتكام إلى **الضمير** أو **العقل**، لم يكن ليصـلح وسط هذا المناخ الذي سيطرت عليـه مؤسسـة دينية تدعي أنها تمثل الرب وتنفذ مشيئته وشريعته[1]. وهكذا تحولت دعوة المسيح من دعوة أخلاقـية إلى دين يستمد شرعيـته من مصدر إلهي، وأصبح شخص المسيح نفـسه هدفا للإيمان، بدلا من أن تكون دعوته هدفا للتبني والممارسة العملية.

ويعلن هيجل أن الروح اليـهودية المتعـصبة والوعي اليـهودي الشقي هما السبب وراء علو أهمية شخص المسيح على المبادئ التي كان يدعـو إليها. ومن هنا اكتـسبت حياته أهمـية أكبر من أهمـية تعاليمه الأخلاقية. فالمجتـمع اليهودي المعاصر للمسيح والذي فقد القدرة على التفكير في **المبادئ الأخلاقية** وتبنِّيها والعمل بمقتضاها، كان رد فعله الطبـيعي إزاء دعوة المسيح لا التفكير فـيما جاء به بل الجدل حـول شخصـه وسلوكه[2]. لم يستطع اليـهود العلو على الشخص وتبني **المبـدأ** الذي يدعـو إليه، بل ظـل المبدأ مـتصـلاً **بالشخص**.

---

(1) Ibid: P. 76.

(2) Ibid: P. 75.

ولأن اليـهـود لم تكن لهم روح حـرة، ولأنهم رزحـوا تحت شقـاء العبودية، فـقد نظروا إلى الروح الحرة للمـسيح واستـقلاله وتحرره من كل القيود التي تكبلهم على أنها أشياء إلهية. ولم يكن الاعتقاد في ألوهيـة المسيح من جانب أتباعه من اليهـود إلا نتيجة لعدم تمكنهم من إدراك أن روحه الحرة المستقلة هي الروح الإنسانية النقية والطاهرة، بل أرجعوا هذه الحرية والاستقلال والطهر والنقاء إلى ألوهيته لا إلى إنسانيته. فاليهود لديهم تصوران لا ثالث لهما: فإما أن يـكون المرء عبدا لإله، أو أن يكون هو نفسـه إلها، ولـم يكن لديهم مفهوم عن **الإنسان** أو عن كيفية أن يكون المرء إنسانا. لقد كان المسـيح يسعى دائما ليعلمهم كـيف يكون المـرء إنسانـا لا مجرد عبد، لكن أتباعه لم يأخـذوا حياته وأعماله وأقواله على أنها تربية إنسانية لهم بل على أنهـا دليل على ألوهيته. فقد فشلت دعوة المسـيح نتيجة للفـهم اليهودي الضيق لهـذه الدعوة وللوعي اليهودي الشـقي الذي حوَّلها إلـى دعوة دينيـة ونظر إليه على أنه إله(1). لم يستطع الوعـي اليهودي الشـقي أن ينظر إلى شخصـية المسيح عـلى أنها مثـال على الإنسانيـة الحقـة والفضيلـة والكرامة البشرية، بل نظر إليـها على أنها ألوهية. فالوعي الشـقي دائمًا ما يُرْجع المُثُل الإنسـانيـة إلى الإله، وهذا هو **الاغـتـراب الديني** في أعلى صوره.

---

(1) Ibid: P. 77.

كما يفسر لنا هيجل السبب فـــي أهمية **المعجزات**. فتعاليم المسيح الأخلاقية في حد ذاتهـا لا علاقة لها بالمعجزات، فلم يكن المقصــود منها أن تكون من بين أسس الإيمان. وكـل ما هنالك أن المسيح وجد أن اليهــود ضعاف في ناحية التفكيـر المجرد وغارقون في المحسوسات ولا يرقون إلى مستوى المبادئ الكلية، ووجد أنهم في الأصل ومن أقدم العصور وهم ينظرون إلى المعجزات على أنها دليل على صدق صــانعها وأنه آتٍ من عند الرب، وهذا مـا جعل المعجزات ضرورة للفت انتباه قوم لا يعرفون إلا ما يرونه أمامهم. لقد كانت المعجزات مجرد وسيلة، أما اليهود فقد نظروا إليها على أنها دليل صدقه ومن أساسيات الإيمان به(1).

ويعطي لنا هيجل تأويله الخاص للكيفـية التي عرف بها يسوع على أنه المسيح. فكان اليهود قبل مجيء المسيح يعتقدون في قدوم شخص في المستـقبل مرسل من عند الرب سيـخلصهم من الهوان والعـذاب الذي يعانونه ويسـترد لهـم مملكتهم الضـائعة، وكـانوا يسمــون هذا الشخص **بالمسيح المنتظر**. وكانت صـورة هذا المسيح المنتظر في خـيال اليـهود صـورة قـائد عسكري وزعـيم سيـاسي ومناضل يقود اليهود في حربهم ضد أعدائهم حتى ينتصروا عليهم ويتـولى هو بعد ذلك حكم مملـكة إسرائيل كـملك. وفي عصـر يسوع زاد إيمان اليهود بقـرب قدوم هذا المنتظر، ولذلك فعندما بدأ يسوع دعوته كـان يُقابَل دائمًا بأسئلة من اليهود عن شـخصه وهل

(1) Ibid: P. 78-80.

هو المسيح المنتظر أم لا؟ لم يجد يسوع هو وحواريوه وسيلة أمامهم كي يلقوا آذانا صاغية من اليهود وانتشارا لدعوتهم إلا بالإعلان أنه هو المسيح المنتظر.

إلا أن مفهوم يسوع وحوارييه عن المسيح المنتظر كان مناقضا للمفهوم اليهودي تماما. فلم يكن يسوع رجل سياسة أو حرب ولا مناضلاً، ولم يأت لإعادة تأسيس مملكة إسرائيل. فدعوته أخلاقية خالصة تخص المعاملات بين الناس وتبغي تخليص اليهود من هوسهم الديني وجمودهم وتصلبهم حول النصوص والشعائر الجوفاء. كان يسوع دائم الإصرار على أن مملكته ليست على الأرض بل في السماء، وعلى أن رسالته تدعو للسلام والتسامح ولا علاقة لها بالسياسة (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله). إلا أن اليهود كانوا ينتظرون قائدا عسكريا مناضلا يحارب أعداءهم، ولذلك كانت دعوة يسوع مناقضة تماما لتصورهم عن مسيحهم المنتظر، وبالتالي قوبل يسوع بالمقاومة والاستهزاء من اليهود حتى تآمروا على قتله[1].

ويستمر هيجل في توضيح مصير المسيح على أيدي اليهود بقوله أن أخشى ما كان يخشاه الكهنوت اليهودي ظهور نبي جديد. فإذا ظهر في اليهود إنسان يستطيع أن يبرهن على صحة

---

(1) حول التناقض بين مفهوم يسوع ومفهوم اليهود عن المسيح المنتظر، انظر:
أرنولد توينبي: مختصر "دراسة للتاريخ"، ترجمة فؤاد محمد شبل. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1964. الجزء الثالث، ص 434.

نبوته وأنه مرسل من الرب، فسوف يكون له حق مطلق في إعطاء الأوامر وستكون سلطته أعلى وأقوى من سلطة الأحبار لأنه يتلقى أوامره من الله مباشرة وليس مجرد مفسِّر أو مؤوِّل لأوامر الشريعة مثل الأحبار والقضاة. ومن هنا تآمر الكهنوت اليهودي على العديد من الأنبياء وقتلوهم لأنهم ينازعون سلطتهم ويأتون بشرعية أخرى أعلى من شرعيتهم، وتآمر أيضًا على المسيح لأن دعوته في الحقيقة تفكيك لسلطة الكهنوت كلها. ومن جهة أخرى، فأي نبي سيكون له سلطة كبيرة على الشعب إذا ما استطاع كسب ثقته. فالشعب مضطهد دائما ويعاني من تسلط الكهنوت، وعندما يظهر نبي فإنه دائما ما يأخذ صف الشعب ويدافع عن قضيته. وهنا تكمن خطورة النبي وذلك نظرا لقدرته على حشد الشعب وتعبئة عواطفه ضد الكهنوت. وهذه كلها مبررات دفعت السلطة الدينية اليهودية لكي تتآمر مع الرومان لصلب المسيح.

ويعالج هيجل المصير التاريخي للمسيحية ويرى أنها تحولت إلى شكل آخر من اليهودية. فمثلما حوَّل الوعي اليهودي الشقي دعوة المسيح من مجموعة مبادئ وتعاليم أخلاقية إلى دين وضعي ولاهوت وعقيدة جامدة، حولها أيضًا إلى فرقة دينية ثم إلى تنظيم كهنوتي على شاكلة اليهودية تمامًا. فعلى الرغم من أن المسيحية كانت في الأصل انشقاقا عن الطابع الكهنوتي والتراتبي للدين والمؤسسة الدينية، ودعوة لأن يكون الدين دين القلب والشعور والمعاملات الصالحة بين الناس، إلا أن مصير المسيحية كان أن

انحـدرت إلى نفس مـا كانت تحـاربه، وذلك بسـبب تملُّك الروح اليهودية البائسة من المسيحيين.

القداسة من منظور الدراسة السوسيولوجية للدين:

رأينا كيـف درس هيجل اليهـودية والمسيـحية بأسـلوب نقدي وكيف أبرز آراءه الفلسفية الجريئة في موضوعات مثل ظاهرة الدين نفسه والشريعة والأخلاق والمؤسسـة الدينية. والحقيقة أن تحليلات هيجل تتفق إلى حـد كبير مع **الدراسات السـوسيولوجية الحـديثة للأديان**. ونستطـيع الاستعـانة في هذا المقام بأمـثلة من **دوركايم وتوينبي** لإثبـات صحة هذا الـقول. فسـوسيـولوجيـا الدين عند دوركايم توضح لنا لماذا تقدس الجماعة شـيئا ما، فالسبب في ذلك يرجع إلى أن هذا الشيء هو الذي يجـعلها مـتمـاسكة ومندمـجة ومتمـايزة عن محيطهـا الطبيعي والإنساني. فـالوظيفة الأسـاسية للمقدس ولعملية التقديس ذاتها تتمثل في إحداث تماسك للمجتمع وتنشئـة أفراده[1]. ومن هنا نستطيع فـهم الأشياء التي نظر إليـها اليهود على أنهـا مقدسة مثل نصـوص الشريعة وخيمة الاجـتماع وتابوت العهد وبـعد ذلك هيكل سليمان. هذه الأشـياء كانت هي التي يلتف حولها اليـهود ويجدون فيها وعبـرها هويتهم ووحدتهم ومن هنا قدسـوها. إنهم في الحقيـقة يقدسون أنـفسهم وتجمـعهم

(1) Emile Durkheim: The Elementary Forms of The Religious Life, trans. By J.Swain. The Free Press, New York, 1965.

واندماجـهم في كيـان واحد، لكن نظرا لوعيـهم الشقي يُلْحـقون أهميتهم وشـعورهم القوي بالوحدة وبقداسة تجمعـهم بأشياء مادية يتخذونها موضوعا للتقديس.

أمـا توينبي فيـوضح لنا كيـفيـة تحول الأسـفار إلى نصـوص مقدسة. لم تكن أسفار العهد القديم حائزة على صفة القداسة ولم تكن جزءا من الكتابات المقدسة مثل الوصايا العشر مثلا عندما كان اليـهود في فلسطين قـبل الأَسْر البـابلي. أما بعـد الأسر، وبـعد ترحيل عشرة أسباط من الاثنى عشـر سبطا إلى العراق فقد تحولت هذه الأسفـار التي لم تكن إلا مجمـوعة من النصـوص والتراتيل والحِكَم وللأنبياء إلى جزء من الكتـاب المقدس. فعند ترحيلهم لم يجد اليهود مـا يأخذونه معهم ليتذكـروا به وطنهم وتراثهم الثقافي إلا هذه الكتـابات، فهي أخف ما يمكن أن يـحملوه(1). ومن هنا جاءت قداستـها، فهي التي حافظت على وحدة الجمـاعة اليهودية في السبي وذلك بـأن كانت موضـوعا للقراءة اليـوميـة لما بها من تذكير بأيامـهم الخوالي وأنبيائهم العظام وتراثهـم البائد. ويُعد هذا أيضا هو السـبب في أن العهد القديم يحـتوي على عدد كبـير من الأسفار "**التاريخية**" التي تسرد أحداثا تاريخيـة صِرْفًا ولا علاقـة لها بالدين كـأخـلاق أو عقـيدة، ولأن هـذه الأسـفار تقـوم بنفس وظائف الأسـفار الأخـرى، بل والأهم أنها تقـوم بوظيـفة

(1) Arnold Toynbee: A Study of History, Volume XII: Reconsiderations, Oxford University Press, London, 1964, P. 484.

"**أسطورة الأصل**"، فلم تكن تقل أهمية عن أسفار الأنبياء والشريعة والحكمة. وبذلك يكون التحليل السوسيولوجي للمقدس عند دوركايم متفقا مع تفسير توينبي لقداسة النصوص اليهودية.

رأينا كيف يوضح هيجل الاختلاط بين الدين والسياسة عند اليهود، أما توينبي فيزيد من توضيح هذا الاختلاط وذلك بتناوله لتاريخ بني إسرائيل بعد الأسر البابلي. فبعد أن دمر الملك الفارسي قورش الإمبراطورية البابلية سمح لليهود بالعودة إلى فلسطين. لكن ما حدث أن اليهود لم يريدوا العودة مرة أخرى، فقد كيَّفوا أنفسهم وحياتهم مع البيئة الجديدة. وعندما وجد كبراء بني إسرائيل هذا الموقف من اليهود، أخذوا يزينون لهم العودة ويصورونها لهم على أنها واجب ديني وإعادة لأمجاد داود وسليمان. لم تكن فكرة إعادة تأسيس مملكة إسرائيل آنذاك واجبا دينيا بل إيديولوجيا عمل على بثها ثلاثة من أنبياء اليهود (زيروبابل 538 ق.م. - عزرا 458 ق.م. - نحميا 445 ق.م.) في يهود الشتات ليقنعوهم بالعودة إلى فلسطين. وهذا هو الذي يحدث الآن. ففكرة إسرائيل الكبرى من النيل إلى الفرات وأرض الميعاد وإعادة بناء الهيكل وباقي الأساطير الأخرى، هدفها إقناع يهود الشتات أنفسهم بفكرة الهجرة إلى فلسطين.

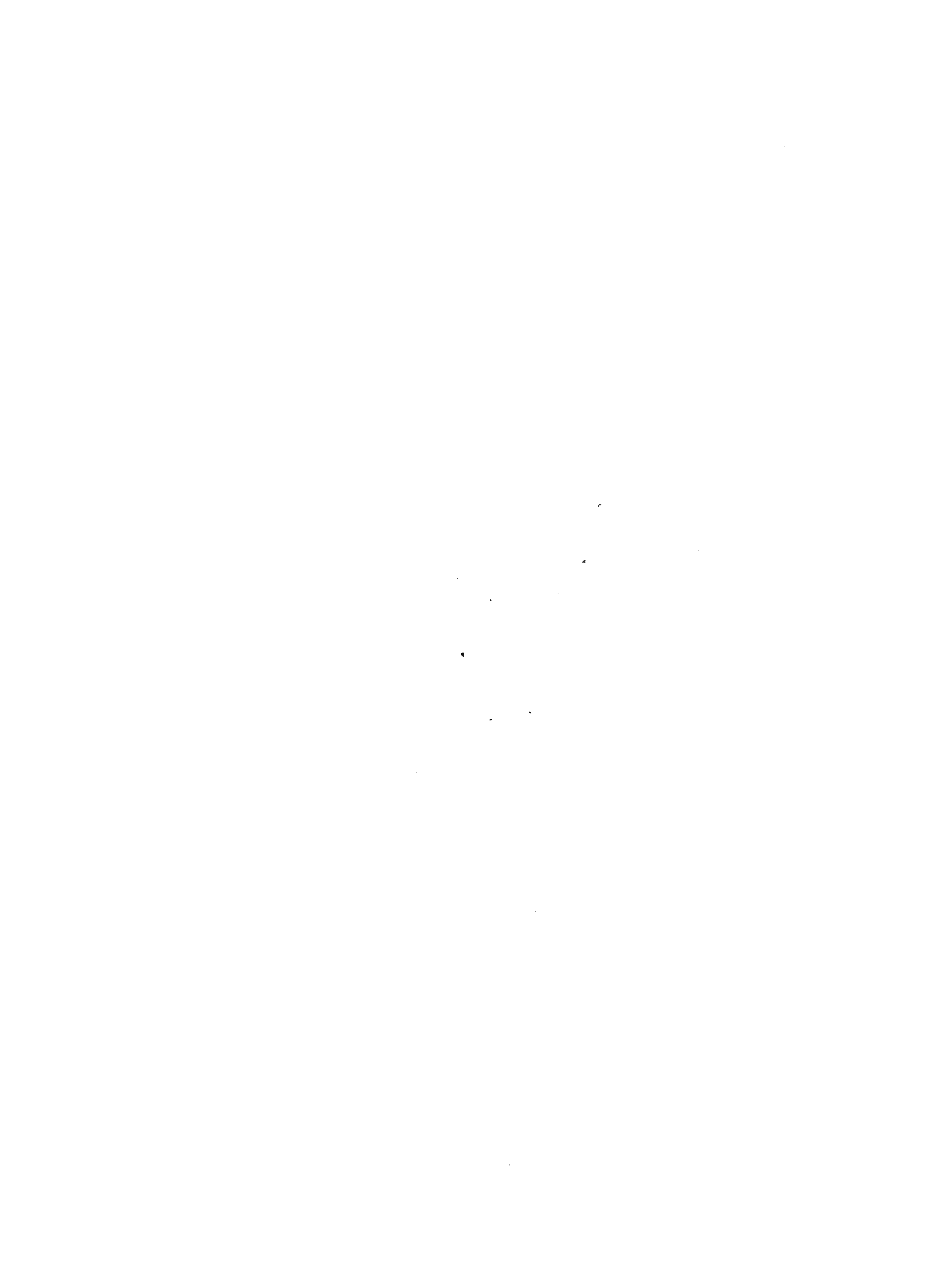
كان هدف يهود الشتات طوال ألفين وخمسمائة سنة الحفاظ

على وحدتهم ودينهم في مجتمعات غريبة ووسط أديان أخرى منافسة، وقد نجحوا في ذلك بالفعل. أما ما استجدّ في القرن العشرين فهو محاولة إحدى الجماعات اليهودية، وهم الصهاينة، إعادة تأسيس إسرائيل في فلسطين. والحقيقة أن هذا ليس هو الهدف الأصلي لليهود، فهدفهم الأصلي هو الحفاظ على مجتمعاتهم ووحدتهم في الشتات. وسعيهم الدؤوب وراء هذا الهدف طوال تاريخهم كان وراء نجاحهم في تحقيقه، أما إعادة تأسيس إسرائيل في فلسطين فلن يضيف جديدا لهم، ولن يضفي مزيدا من القداسة على دينهم، ولن يكون مرحلة جديدة من تطورهم كما يعتقد البعض منهم. والدليل على ذلك ما حدث في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. فقد رفض معظم يهود الشتات آنذاك العودة إلى فلسطين، ولم تغير إعادة تأسيس مملكتهم من وضعهم شيئا بعد تحرير الفرس لهم من البابليين.

يصور الصهاينة ليهود الشتات أن تأسيس دولة إسرائيل هو الهدف الأصلي للديانة اليهودية ولكل جهود اليهود طوال ٢٥ قرنا، وتنفيذا لوعد إلهي. كما يصورون لهم أن إعادة بناء الهيكل يُعد مرحلة جديدة في تاريخ اليهود وهدفا دينيا لهم. أما الحقيقة فهي عكس ذلك تماما. فاليهودية تدين لتطورها الديني إلى السيناجوج (المعبد اليهودي)، لا إلى هيكل سليمان، ففي المعابد اليهودية المنتشرة في جميع مناطق الشتات خارج فلسطين تمت

صياغة اللاهوت الـيهودي وجمع وتحرير كل أسفار الـعهد القديم وكتابة جمـيع كتبهم المقدسة مثل التلـمود والهالاكا، لا في هيكل سليمان[1]. كمـا يدين اليهود بجـميع خـصائصهم الاجـتماعـية والسياسيـة والاقتصادية إلى وضعهم في الشـتات، لا إلى إسرائيل القديمة.

(1) Ibid: P. 497.



الفصل

الثاني

2

التاريخ الإسلامي والمؤرخ الغربي

توينبي نموذجًا

مقدمة:

يمثل تـوينبي نموذجـا لمؤرخ غــربي تـناول تاريخ الإســلام بموضوعية شديدة، تميزت بنقدها للصورة الاستشراقية عن الإسلام واختلافها عن النظرة التقليدية للمـؤرخ الغربي نحوه. والحقيقة أن توينبي دائمـا ما يؤخـذ على أنه من أبرز المؤرخين الغـربيين الذين قدموا صورة عن الإســلام لا تنطلق من المركزية الأوروبية، بل من نظرة يمكن أن نطلق عليها "التعددية الحضارية".

ظهور الإسلام:

يتعامل تويـنبي مع الإسلام تعامل المؤرخ، فهو يـبدأ بالمقارنة بين مصـادر التاريخ الإســلامي ومصادر تـواريخ الأديان الأخرى، المسيـحية والبوذية وغـيرهما. وهو في نفس الـوقت يقدم تقييـما تاريخيا لتـأثير ظهور الإسلام على التـاريخ العالمي. يلاحظ توينبي

أن الإسلام يتميز بظهور درامي على مسرح التاريخ بالمقارنة بظهور المسيحية والبوذية. لقد مرت حياة المسيح دون أن يهتم بها أحد آنذاك ما عدا الحفنة القليلة من تلاميذه الجليليين[1]. وكل معلوماتنا عن مهمته التبشيرية أتتنا من المصادر الكنسية . فلا يمكننا معرفة أي شيء عنه إذا كانت كل مصادرنا من الأدبيات الهلينية المدونة باللغتين اليونانية واللاتينية، والأدبيات اليهودية المدونة باللغة الآرامية في القرن الأول الميلادي. وكذلك الحال بالنسبة لحياة "سيدهارتا جواتاما" الذي لا نعرف عنه شيئا إلا من كتب فرقة الهينايانيا المقدسة، على الرغم من أن جواتاما كان شخصية عامة في حياته وابنا لملك .

(1) الجليليون: نسبة إلى الجليل، منطقة تقع شمال فلسطين أتى منها معظم تلاميذ المسيح.

وعلاوة على ذلك، فلم يكن للبوذية تأثير سياسي على نطاق عالمي إلا بعد مرور قرنين من الزمان، ولم يكن للمسيحية مثل هذا التأثير إلا بعد ثلاثة قرون عندما اعتنق قسطنطين المسيحية واعتنق أسوكا البوذية .

وعلى الجانب الآخر فلقد حقق الإسلام تأثيرا سياسيا عالمي النطاق في حياة النبي، كما تحددت المقدرات السياسية لهذا الدين عن طريق هذا النبي نفسه.

ويميل توينبي دائما نحو المقارنة بين النبي محمد والمسيح؛ فهو يستخدم الواحد منهما لتقييم الآخر في الوقت نفسه. وعندما يستخدم حياة المسيح للمقارنة بينها وبين حياة محمد يرى أن محمداً ﷺ قد استسلم في العام الثالث عشر من البعثة للإغراء الذي قاومه المسيح في بداية بعثته، وهو استخدام الأساليب السياسية لنشر الدعوة. فلمدة اثنى عشر عاما كان محمد نبيا مخلصا وجَسُوراً لكنه لم يكن يلاقي نجاحا. فلم يكسب إلا حفنة من الأتباع الذين هاجر أغلبهم إلى الحبشة لفترة، وكان مُهدَّداً كل يوم بملاقاة مصير المسيح. أما بعد قبوله لدعوة أهل يثرب ليكون رأس دولتهم، فقد أثبت أنه ليس مجرد نبي بل سياسي عبقري كذلك. وقبل موته كان قد أرغم الأوليجاركية التجارية لمدينته الأم مكة على الاستسلام، كما أثبت براعته وحنكته كرجل سياسي بكرامة طبعه. وبالإضافة إلى ذلك، فقد مد سلطانه من مدينة يثرب على جزء كبير من الجزيرة العربية، كما قامت قواته بحملة

على حدود الإمبراطورية البيزنطية. وقد قوبلت هذه الجرأة بحملة تأديبية فورية من قِبَل الرومان، إلا أنها لم تكن إلا إرهاصة للفتوحات الجارفة لخلفاء محمد. فقد فتحوا في أقل من عشرين عاما من وفاته كل الإمبراطورية الساسانية الفارسية مع أفضل أجزاء الإمبراطورية الرومانية، وهي سوريا الكبرى ومصر.

الانبهار بالانتصارات العسكرية والسياسية للإسلام:

يلاحظ توينبي أن هذه الانتصارات العسكرية والسياسية للإسلام في بدايته المبكرة، قد أعطت انطباعا لدارسي التاريخ الغربيين بأن الإسلام قد أحدث انشقاقا حادا في تاريخ المجتمع العالمي القديم، ذلك الانبثاق الذي لم يكن له شبيه قبله ولا بعده. فللمؤرخ "كريستوفر داوسون" مقولة شهيرة وهي أن التاريخ يسمح بأن يتغير الوضع العالمي كله من حال إلى حال بفعل فرد واحد مثل محمد أو الإسكندر. ويقول كرويبر إن الإسلام لم يمر بمرحلة طفولة ولا بمرحلة نمو حقيقي لكنه انبثق مرة واحدة، كامل النضج في حياة إنسان واحد.

وعلى الرغم من أن هذه النظرة للتاريخ باعتبار أن أحداثه الكبرى من صنع أبطال تتوافق مع علم التاريخ الذي كان سائدا في أوروبا القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين، فإن هدف توينبي مراجعة هذه النظرة بالكشف عن المحددات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي تسمح للبطل بأن يظهر ويكون له تأثيره

الضخم على التاريخ. فـالبطل التاريخي لا يمكن أن يظهر إلا بناء على خلفية تاريخية هي التي سمحت له بالظهور.

وفي سيـاق هذه القناعـة التي نفذها توينبي على العـديد من الحقب التاريخـية ومن بينها حقبة ظهـور الإسلام، فإنه يلاحظ أن افـتقـار الإسلام إلـى أية سابقـة من نوعـه لا يمكن أن يرجع إلى انبثاقتـه المفاجئة. إذ إن هذه السابقة لم تكن فجـائية أكثر من باقي الأديان والفلسـفات التي ترجع إلى مُـؤسِّسين فُرَادى والـذين كان وراءهم تراث طويل، مـثلمـا كان للمـسيح فـي الديانة اليهـودية ولجواتامـا في تطور الفلسـفة الهندية. لذلك فـإن افتقـار محـمد لسوابق تاريخية عليه غير قابـل للتفسير. لأن أوضح وأبسط تفسير هو أن هذه الصـورة الغربيـة للإسلام مـجرد خرافـة. وفي الواقع كانت هناك سوابق تاريخـية حقيقيـة لظهور الإسلام[1] وعدد من اللواحق أيضا كما سيوضح توينبي عبر دراسته للتاريخ الإسلامي، وفي هذا السـيـاق يتناول توينبي ذلك الانطبـاع الغـربي بالظهـور المفاجئ للإسلام.

إن إحدى الظواهر التاريخـية التي خلقت هذا الانطباع، هي سعة نطاق وسرعة وثورية التأثير العسكري والسياسي للإسلام على العالم في الثلاثين سنة التي بدأت بانسحاب محمد ﷺ من مكة إلى المدينة سنة 622م . وفي خلال هذه الثلاثين من السنين ضمت دولة الإسلام كل الجزيرة العربية والإمبراطورية الساسانية الفارسية،

(1) باعتباره ظهوراً سياسيًا وعسكريًا لا ظهوراً دينيًا .

وممتلكات الإمبراطورية الرومانية في الشام ومصر. وهذه النجاحات السياسية الهائلة جديرة بأن تبهر المؤرخين الغربيين المحدثين بالذات، ذلك لأن عقلية المجتمع الغربي الحديث عقلية سياسية[1]. فلقد غزت الدولة الإسلامية مقاطعات وشعوبًا عديدة بضربة واحدة، لكن الإسلام لم يكن أكثر ثورية من المسيحية أو البوذية في العملية التالية على الفتح وهي تحول النظرة الدينية والعقلية والفنية لهذه الشعوب. إن كسب الرعايا يتم بسهولة وبسرعة أكثر من كسب المؤمنين. ويكشف توينبي عن أن تحوُّل رعايا الدولة الإسلامية إلى الدين الإسلامي كان بطيئا. فلقد استغرقت هذه العملية ستة قرون، بل حتى بعدها لم يكن التحول كاملا. فقد عاشت الأقليات اليهودية والمسيحية والزرادشتية في العالم الإسلامي حتى عصرنا هذا، والفضل في ذلك يرجع إلى حد ما إلى التسامح الديني مع أهل الكتاب الخاضعين لحكم الدولة الإسلامية. وعلاوة على ذلك فكلما تقدم الإسلام كان مثل غيره من الديانات الأخرى، يتقدم باحتواء كثير من عناصر الديانات السابقة لأتباعه. وفي هذه الحالة، كما هي حالة كل الأديان السابقة، كانت التسوية بين الاثنين هي ثمن التحول إلى الإسلام. لكن لم تكن التسوية بين الإسلام والعقائد السابقة عليه في مجال

(1) مما يعني أن أية نظرة للتاريخ يحكمها التاريخ المعاصر؛ وكما لو أن المعاصر يمارس ديكتاتورية سردية وتفسيرية على الماضي. فالمعاصر دائما هو المنتصر في مجال البحث التاريخي. ويصبح التاريخ الحقيقي للماضي الواقعي مهمشا ومعتما. لكن يحاول توينبي الكشف عن هذا المهمش.

العقيدة والدين بل في مجال الفكر، ولم يظهر ذلك إلا في مرحلة متقدمة من التاريخ الإسلامي، وذلك مثل اختلاط الفلسفة بعلم الكلام بعد القرن السابع الهجري.

التحيز اللغوي للمؤرخ الغربي:

وهناك ظاهرة أخرى أعطت الأذهان الغربية انطباعا بأن الإسلام قد صاحبه انشقاق حاد في الاتصال التاريخي وهي احتلال اللغة العربية لمكانة رفيعة بعد الفتح وبصورة مفاجئة، وذلك بعد أن كانت السيادة للغتين اليونانية واللاتينية. ففي عهد الخليفة عبد الملك بن مروان (658-705)، أخذت اللغة العربية مكان اليونانية باعتبارها اللغة الرسمية للإدارة في المقاطعات التي كانت خاضعة للحكم الروماني[1]. إلا أن الانتصار الحقيقي للغة العربية كان في المجال غير الرسمي، مجال الآداب. فمصادر دراسة التاريخ الإسلامي منذ حياة النبي محمد غزيرة وكثير منها ذو قيمة عالية من وجهة نظر المؤرخ المحترف. فحياة محمد- على العكس من

(1) لم يكن انتشار اللغة العربية بعد الفتح الإسلامي حدثا مفاجئا ولم يكن أيضا نتيجة للسيادة العسكرية والسياسية للعرب أو لانتشار الدين، فالإسلام منتشر بصورة واسعة في إيران وباكستان وأفغانستان والهند وجنوب شرق آسيا مع عدم وجود للغة العربية هناك. إن السبب في انتشار اللغة العربية في الجزيرة والهلال الخصيب ومصر وشمال أفريقيا هو أنها كانت تطورا تاريخيا طبيعيا للغات الآرامية والسريانية التي كانت منتشرة في هذه المناطق. بالإضافة إلى أن هذه المناطق هي التي شهدت هجرات واسعة للقبائل العربية.

حياة المسـيح - يمكن تتبُّعها خطوة بخـطوة، ويوما بيوم في بعض فصولها. لكن كل هذه السجلات التاريخية مكتوبة باللغة العربية، وهذا ما يكبح جماح المؤرخ الغـربي الذي كان يتتبع تاريخ جنوب غرب آسيا ومصر بـالمصادر اليونانية واللاتينية لمدة 1200 سنة، من قَبـيل تأسيس الإمبـراطورية الأخيمـانية[1] الفارسـية كمـا دونها هيرودوت باللـغة اليونانيـة وحتى حمـلات الإمبـراطور الروماني هرقل كما دونها جورج البيسيدي بنفس اللغة، وحينئذ وبعد ظهور الإسـلام قبل نهـاية عهـد هرقل يكتـشف المؤرخ الغربي القـارئ اليونانية أن اللغـة التي كان يستخدمـها لدراسة 1200 سنة لم تعد تنفعـه. وهذا هو ما يؤكد ويعـزز انطباعه بأنه يواجـه انقطاعا في الاتصال التاريخي.

هذا هو ما يبدو للمؤرخ الغـربي الذي تلقى تعليمًا في اللغة والآداب اليونانية واللاتينية، والذي يتـخذ نقطة انطلاقه من العالم الهلِّيـني السـابق على العـصـر السكندري، والذي يـنظر إلى الإمبـراطورية الفارسـية المجاورة وخليـفاتها من الدول الـهلينية[2] بمنظور هليني، فهو لا يدرك أن وجهة النظر الهلينية هذه تشوه لديه صورة تاريخ جـنوب شرق آسيـا ومصـر، وبذلك فعندمـا يواجه بالمدوَّنات العربية عن تاريخ المجتمع الدولي ابتداء من القرن السابع

(1) نسبة إلى الأسرة الحاكمة الأخيمانية.

(2) أي الإمارات اليـونانية التي أنشأها قـواد الإسكندر بعد وفاتـه في نفس المنطقة التي كانت تشغلها الإمبراطورية الفارسية .

فإنه لا يدرك أهمية هذه التجربة التي عوقته. إن ما تدل عليه هذه التجربة هو أن لغات أخرى غير اليونانية لا غنى عنها لدراسة تاريخ الاثنى عشر قرنا التالية. وبذلك يعمل توينبي على مواجهة النزعة الهلينية، أو بمعنى أصح المركزية الهلينية التي يتبناها المؤرخ الغربي الدارس للإسلام، ومن جهة أخرى التحيز اللغوي لليونانية واللاتينية باعتبارهما اللغتين الوحيدتين لدراسة التاريخ القديم. فتحيز المؤرخ الغربي ضد التاريخ الإسلامي يمتد إلى اللغة ذاتها، لغة المصادر، ويظهر ذلك واضحا لدى إدوارد جيبون الذي ضم تاريخ الإسلام كله في تاريخه لاضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية من المصادر اليونانية واللاتينية، فقد كتب فصولا مطولة عن الإسلام ولم يكن يعرف العربية، واعتمد على بعض الترجمات المبكرة لقدماء المؤرخين المسلمين.

وينقد توينبي تحيز المؤرخ الغربي للغتين اليونانية واللاتينية بقوله إنه حتى لو اكتفى المؤرخ بالتاريخ السياسي، فعليه التحقق من دقة تاريخ هيرودوت المكتوب باليونانية بمقارنته بالسجلات الحكومية للأباطرة الفرس باللغات: الفارسية - الميدية، والعيلامية، والآرامية، والأكادية، والمصرية. وإذا كان يريد التعمق بعيدا عن السطح السياسي إلى المستوى الاقتصادي، فيجب عليه دراسة السجلات العملاقة عن المعاملات التجارية في اللغة الأكادية، والتي ظهرت في العصرين الأخيماني والسلوقي والتي تم استخراجها من تحت الأرض في بابل. إن الحوض الأدنى

المروي لنهرَيْ دجلة والفرات كان القوة الاقتصادية لكل من هاتين الإمبراطوريتين، والأكادية هي مفتاح أية دراسة للتاريخ الاقتصادي لجنوب غرب آسيا في هذه الفترة وليست اليونانية - حتى في الوقت الذي حلت فيه الأسرة المالكة السلوقية محل الأخيمانيين. وإذا أراد المحقق أن يتعمق أبعد من المستوى الاقتصادي إلى المستوى الديني فعليه القراءة بالعبرية والآرامية والسريانية والأفستية والبهلوية، وعليه القراءة بالبالية والسنسكريتية أيضًا إذا كان عليه التوجه ناحية الهند في عصر خلفاء الإسكندر. الحقيقة أن لغات أخرى غير اليونانية تعد ذات أهمية قصوى للباحث في تاريخ جنوب غرب آسيا والذي يتبنى منظورًا شاملاً للتاريخ، ليس فقط لتاريخ هذه المنطقة من ظهور الإسلام الذي جلب معه اللغة العربية، بل لتاريخها قبل ظهور الإسلام وقت توافر المصادر اليونانية واللاتينية.

وبهذا المنظور فإن ضرورة العربية وعدم كفاية اليونانية لن يظهر بمظهر نقطة انطلاق ثورية جديدة. إن انفراد اللغة العربية بالتسجيل لأحداث حقبة كبيرة من التاريخ وجزء كبير من العالم المعمور، يجعل من المستحيل على الباحث الغربي الاستمرار في تجاهل الوضع الذي كان يواجهه دائما.

وكي يزيد توينبي نظرته النقدية وضوحا يمارس تجربة فكرية، وهي افتراض تخيلي، إذ يفترض أن الإمبراطورية الرومانية لم تخرج سالمة من فترة الاضطراب والفوضى السياسية التي وقعت

فيـها سنة 235م، وأن "زينوبيا" ملكة دولة تدمـر في شمال بلاد العرب كـانت قادرة على استـعادة الأجزاء التي اقتـطعتها بسـرعة خاطفة من الإمبراطورية الرومانيـة. فلقد ضمت دولتها كل الثلث الشرقي للإمبراطوريـة. إذ امتدت في جهة الشمال ناحـية مضايق البحـر الأسود، وفي الجنوب الغـربي ناحية برقـة. لنفتـرض أنها اعتنقت المسيحية وأنها أخذت مسيحيتها من مملكة أسرحين المسيحية في بلاد الرافـدين، وأنها بالتـالي عرفـتها في الـلغة السريـانية لا اليونانيـة. ويفترض أخيـرا أنها سبقت قـسطنطين بنصف قرن في جـعل المسـيـحيـة الدين الرسـمي في أمـلاكـهـا، وليـست هذه الافتراضات مسرفة في الخيال، فالتاريخ كان يمكن أن يسير في هذا الاتجاه بسهولة. وإذا حدث ذلك لكانت المسيحية قد أحدثت نفس الانطباع الذي يحـدثه الإسلام لدى المؤرخين الغـربيين الآن. فلقد كـانت المسيـحيـة ستـبدو لديهم أنهـا غيـرت وجه العـالم وذلك بتجريدهم من المفتاح اللغوي الذي كانوا يفهمون به تاريخ العالم. إذ إن اعتناق زينوبيا لـلمسيحية كـان سيحل اللغة السـريانية محل اليونانية، تمامًـا كما أدى انتشار الإسلام إلى إحلال الـعربية محل اليونانية بعـد أربعة قرون، وكان ذلك سيُـحْدث في أعين الغربيين انطباعا بانقطاع ثوري، إلا أن الانطباع زائف سواء في هذه الحادثة المفترضة أو في الحادثة التاريخية الحقيقية. فإن كل ما كان يمكن أن يحدث في القرن الثالث يبدو أنه ما حدث فعلاً في القرن السابع. وبالتالي فإن الجوهر اللاهليني لحياة جنوب غرب آسيا الكامن تحت

القشرة الهلينيـة كان يمكن أن يظهر قبل ظهـوره الفعلي (مع ظهور الإسـلام) بأربعـة قرون، عندمـا تم نزع هذه القـشـرة. لكن هذا الحدث لم يكن ليـحدث انطبـاعًا بانقطاع في المتـصل التاريخي إذا كان قـد ظهر في القـرن الثالث، أكـثر من الانطبـاع الذي أحدثه الإسلام في القرن السابع. إن افتقـار الإسلام إلى سوابق تاريخية لا يعد إلا معززا لوهم مؤرخ غربي هليني النزعة.

السوابق التاريخية للإسلام:

وعندما يعيد توينبي النظر في تاريخ ما قبل الإسلام ، متخليا هذه المرة عن المنظـور الهليني يجـد كـمًّـا غـزيرًا من السـوابق التاريخية، واللواحق أيضا، للظواهر التي تشكل في مـجموعها ما يسمى بانبثاق الإسلام.

لقـد تم تعرف العـالم على انبثـاق الدين الجديد بقـدوم بدو ساميين محاربين من الجزيرة العربية ، لكن حركة الهجرة الجماعية العربية Volkerwanderung في القرن السابع لم تكن هي الأولى من نوعها[1]، ولم تكن الأخيرة. فلقد خـرج العرب أنفسهم من الجزيرة العـربية مرتين قـبل ذلك: في القرن الثـاني ق.م. عندما كانت الإمبراطورية السلوقية تفقـد سيطرتها على الهلال الخصيب، وقبل ذلـك، في القرن السابـع ق.م. عندما بدأت الإمبـراطورية

(1) أي الفـتح الإسـلامي. وهذه هي النظرة الـتي ينظر بهـا توينبي للفـتـوحـات الإسلاميـة، إذ هي عنده هجرات جمـاعية كان هدفهـا استيطان قبـائل البدو العربية في المناطق الزراعية الخصبة التي تحلق بصحراء الجزيرة العربية.

الآشورية تعاني من آثار انتحارية نزعتها الحربية. كما أن خروج الآراميين والكلدانيين والعبريين في القرن الثالث عشر ق.م. وقت اضمحلال الإمبراطورية الحديثة في مصر شبيه بخروج العرب المسلمين في حجمه وقوته. وحول بداية الألف الثانية ق.م. خرج الآموريون حتى الحد الذي وصل إليه الآراميون بعد ذلك. وقبل هذا التاريخ بخمسة أو ستة قرون شق الأكاديون طريقهم عبر الصحراء إلى الأراضي الزراعية الخصبة في شمال غرب سومر، ودخلوا من أعلى حوض نهر دجلة إلى البلاد التي سموها آشور بعد ذلك، ولابد أن يكون الكنعانيون قد خرجوا من الجزيرة العربية واحتلوا سوريا قُبَيْل الأكاديين.

ويلاحظ توينبي أنه على الرغم من أن الإمبراطورية الإسلامية قد توسعت في مدى حياة جيل واحد من نواة ضئيلة : دولة مدينة واحدة تحكم واحة واحدة، إلا أن لمدينة النبي محمد أشباهًا سابقة في تدمر مدينة زينوبيا، وفي البتراء وحترا على نطاق أصغر(1).

(1) هناك تناقض بين قول توينبي بأن لدولة محمد أشباهًا سابقة في دولة تدمر ودولة البتراء، وبين قوله أن ظهور الدولة الإسلامية كان نتيجة لحركة هجرة جماعية، فالتوسع من دولة مدينة تحكم واحة يختلف عن توسع حركة الهجرة الجماعية. يحكم توينبي على دولة الإسلام بأنها كانت الاثنين معا وهذا تناقض. ربما مرت دولة الإسلام بمرحلتين، كانت في الأولى دولة مدينة تتوسع على شاكلة تدمر والبتراء وفي الثانية تتوسع باعتبارها حركة هجرة جماعية. وإذا كان ذلك صحيحا فسوف يكون الإسلام قد مر بعملية تطور ونمو من مرحلة إلى أخرى ولو في فترة قصيرة جدا، وهذا هو عكس ما يقوله كثير من المؤرخين من أنه ولد كامل النضج ولم يمر بمرحلة تطور.

في كل حالة من هذه الحالات السابقة مارست دولة مدينة مقامة في واحة عربية، سلطة سياسية وعسكرية واسعة النطاق وتوسعت وغزت مساحات شاسعة حولها. وقد صفى الإمبراطور الروماني تراجان إمبراطورية البتراء الصغيرة لكنه هزم في محاولته احتلال حترا. ولا تزال آثار حصاره لهذه المدينة باقية حتى اليوم، وكانت حترا تحت حماية ثلاثة من الإلهات اللاتي كن حاميات مكة في عهد النبي (اللات والعزى ومَنَاة). وكانت شعبيتهن قوية حتى إنهن ذُكرن في القرآن[1].

وفي عهد الأمويين الذين استندت دولتهم على سوريا واتخذوا من دمشق عاصمة لها، كانت الدولة الإسلامية أولا وأخيرًا خلفا للإمبراطورية الرومانية[2]، وبهذا المعنى فقد سبقتها في القرنين السادس والسابع الميلادي إمارة بني غسان التي كانت تحرس التخوم الصحراوية للإمبراطورية الرومانية، وفي القرن الثالث إمبراطورية زينوبيا التي حكمت نفس هذه المنطقة من تدمر.

(1) ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّىٰ (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَىٰ (٢٠) أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَىٰ (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ (سورة النجم، 18-22).

(2) أي خلفتها في وظائفها الإدارية والعسكرية والاقتصادية من فرض عملة موحدة ونظام ضريبي واحد واستراتيجية عسكرية واحدة لكل ولايات الشام ومصر. ينظر توينبي إلى هذه الوظائف على أنها من اختصاصات الدول العالمية التي تضم مساحات جغرافية شاسعة وأقوامًا كثيرة. ويستخدم توينبي مصطلح Successor State لوصف الدولة الجديدة التي تخلف دولة أقدم منها وتحل محلها في نفس رقعتها الجغرافية ونفس وظائفها.

وقد وجد الأمويون (باستثناء عمر بن عبد العزيز) أن الهلينية تتفق مع مزاجهم أكثر من الإسلام - كما تدل على ذلك الزخارف الهلينية لقصر هشام في الضواحي الشمالية لأريحا. وقد سبقهم في تأثرهم هذا بالهلينية كل البرابرة الذين فتحوا مقاطعات هلينية سابقة مثل البارثيين في إيران والعراق، والكوشان في باكتريا والهند.

وبفتح العراق وإيران بجانب سوريا ومصر حلت الدولة الإسلامية محل كل من الإمبراطورية الفارسية والرومانية. وقد ظهر التأثير الاقتصادي للعراق على فاتحيها العرب عندما حل العباسيون محل الأمويين وعندما نُقلت عاصمة الدولة الإسلامية من دمشق إلى بغداد. وتحت حكم العباسيين تشابهت مصائر الدولة الإسلامية مع مصائر سلسلة الإمبراطوريات العديدة التي استندت على مصادر العراق الاقتصادية، وهذه السلسلة من الأقدم إلى الأحدث تضم كُلاً من الإمبراطوريات البابلية والفارسية والسلوقية والبارثية والساسانية. وبذلك يضم توينبي الإمبراطورية الإسلامية إلى تلك السلسلة من الإمبراطوريات الأقدم منها والتي انتشرت في نفس المساحة الجغرافية، واضعا الإسلام في سياق التاريخ العالمي.

كانت الدولة الإسلامية في الفصل الأول من تاريخها في مواجهة عسكرية ضد الهيمنة السياسية للهلينية في جنوب غرب آسيا ومصر - تلك الهيمنة التي حافظت عليها قوة روما منذ القرن

الأخيـر ق.م. وعلى الصـعيد الـثقافـي فقد لعـب الإسلام دوره باعتـباره دينا عالميا بجـذبه لمصادر ثقافـية هلينية. ويقـصد توينبي بذلك حركة التـرجمة في العصر العباسي الأول التـي تم فيها نقل التراث الـيوناني وتلاه عـصر التدويـن الذي يعد الحـركة العلمـية الأولى في الحضارة الإسلاميـة. ويلاحظ توينبي أن علاقة الإسلام بالهلينية كـانت متناقضة: انجـذاب للهلينية في المجال الثـقافي مع العـداء لهـا في المجال السـيـاسي[1]. لكن هذا التناقض لم يكن خاصا بالإسلام وحـده. فلقد كانت هذه هي أيضا طبيـعة العلاقة بين كل من المسيحية المونوفستية والنسطورية من جانب والهلينية من جانب آخـر، وقبل ذلك كان التناقض أيضـا هو موقف المسيحـية الكاثوليكيـة من الهلينيـة. لقد كـانت الكنيـسة الكـاثوليكية قـبل قسطنطين وثيودوسـيوس هلينية ولا هلينية في الوقت نفـسه. فلقد قدمت نفسها لمعتنقيها الهلينيين في ثوب هليني؛ وكان الإسلام يتبع هذه السابقة، فـعندما فرغ من طرد الهلينية من جنوب غـرب آسيا ومصر استـمر في تزويد نفسه بإلهيات (علم الكـلام) بالاستعانة بالفلسفة اليونانية.

(1) لم يكن كل الفكر الإسلامي مـنجذبا للفكر اليوناني، فـهذا الانجذاب يقتـصر على الفلسـفة والمنطق والعلوم الطبـيعيـة، أما مـجالات علوم الدين من فـقه وشريعة وعلوم اللغة والتأريخ والحديث فلم يكن الفـكر الإسلامي متأثرا فيها باليونان وتطور داخليًا وفق إمكاناته الذاتية ومنطقه الخاص.

الرسالة النبوية والتراكم التاريخي:

وهكذا اتضح لتوينبي أن الملامح المختلفة لظاهرة انبثاق الإسلام ولتاريخه المبكر كانت لها أشباه سابقة ولاحقة مثل أية ظاهرة أخرى. والأكثر من ذلك أن توينبي يفسر هذه الظاهرة تفسيرا تاريخيا وفق منهجه. إذ يحاول تفسير كيفية انشغال النبي محمد بدعوته الدينية في جيله الذي ظهر فيه بالذات، ولماذا أصبح رجل سياسة بجانب كونه نبيا، ولماذا كانت الدولة الإسلامية في الفصل الأول من تاريخها قادرة على تحقيق فتوحاتها العسكرية بمثل هذه السرعة وهذا الاتساع. وأخيرا يمكننا معرفة سبب تطور الإسلام بعد تأسيس الإمبراطورية إلى دين عالمي على نفس طراز المسيحية.

يفسر توينبي رسالة النبي محمد على أنها نتيجة للتراكم التدريجي لتأثيرات الحضارات المختلفة على الجزيرة العربية. ويبدو أن عملية التراكم هذه بدأت قبل نهاية الألف الثانية ق.م. عندما تم استئناس الجمل فجعل ذلك التنقل في الصحراء ممكنا. فقبل نهاية الألف الأخيرة ق.م.، تم جذب اليمن لنطاق الحضارة السريانية. وفي القرن السادس ق.م أسس الإمبراطور البابلي نابونايد قاعدة أمامية للحضارة السومرية- الأكادية في شمال غرب بلاد العرب في واحة تيماء. وفي زمن النبي محمد كانت كل من اليهودية والمسيحية تنشر تأثيراتها بقوة من الشمال الغربي والجنوب الغربي والشمال الشرقي. وكانت في خيبر ويثرب مجتمعات

يهودية مستقـرة، وفي اليمن كانت هناك مجتمعات مسيـحية. كما كان هناك إحساس عـام بأنه قد حان الوقت للعرب ليكونوا "أهل كتاب" مـثلما كان اليـهود والمسيحـيون. ويلاحظ توينبي أن النبي محمداً كان له أسلاف سبـقوه في دعوته وهم الحنفاء، كما كان له منافس معاصر وهو مسيلمة. ويقول توينبي في ذلك: "وإذا فشل محـمد نبي الحجـاز فكان من الممكن أن يقوم مـسيلمـة بما قام به محمـد، وإذا فشل مسيلمـة فكان من الممكن ظهور نبي ثالث في منطقة أخـرى يستوحي عـمل محمـد ومسيلمـة. فلم يكن ظهور الإسلام مفاجئـا بل إن مثله مثل المسيحية، كانت له جـذور عميقة في التاريخ السابق لولادته. إن ولادة الإسلام تتطلب تشبيها مناسبا غير تشبيهـها بولادة الإلهة أثينا مرة واحدة من رأس الإله زيوس. إن الولادة الطبيعية حـادث مفاجئ ودرامي إلا أنها لا تأتي بصورة غير متوقعة، ولا هي غير قابلة للتفسير".

في المرحلة الثانيـة من دعوته ابتداء من انسـحابه من مكة إلى المدينة، لعب النبي محمد بنجـاح الدور العسكري والسياسي الذي كان اليـهود ينتظرونه من المسيح المنتظر بعـد فقدانهم لاستـقلالهم السياسي[1].

---

(1) الحقيقة أن سيرة محمد ﷺ تثبت أنه كان يتفق بصورة تامة مع الصورة التي رسمهـا اليهود للمسيـح المنتظر الذي سيخلصهم من الاضطهـاد والذل ويعيد تأسيس مملكة داود، فمحمد كان قائدا عسكريا وزعيما سياسيا ومؤسسا لدولة بجانب كـونه صاحب رسالة، وهذه هي نفـس مواصفات المسيح المنتظر عند اليهود.

إن المهمة المنتظرة من المسيح اليهودي كانت مهمة عسيرة. فقد كان عليه أن يحطم إمبراطورية عالمية كان اليهود من رعاياها، وأن يقيم بدلا منها إمبراطورية عالمية يهودية مكانها. وكان معروفا أن المسيح المنتظر لا يمكن أن ينجح إلا إذا كان مؤيدا بقوة يهوه العظيمة. لكن إذا ما تُرك وحيداً مع قدراته البشرية فسيخضع لحكم القدر. وفي الواقع، فما دامت الإمبراطورية الرومانية قائمة كان كل زعيم سياسي يهودي يحاول القيام بالدور المنتظر من المسيح يجلب الدمار على نفسه وعلى قومه. لقد كانت قوة روما لا تقهر كما كانت حاضرة في كل مكان، وكان مجرد الإعلان بوجود مسيح يكفي لإصدار حكم بالموت، وكان أعداء عيسى من اليهود يعلمون بذلك عندما وجهوا إليه هذا الاتهام أمام بيلاطس. وحسب رواية الأناجيل فالاتهام كان بدون أساس. فإما أنه لم يعلن أبدا أنه المسيح بأي اعتبار، أو أنه أعلن أنه المسيح لكن بمفهوم غير سياسي وغير عسكري يخرجه عن المفهوم التقليدي للمسيح في الديانة اليهودية مما يُسْقط عنه التهمة التي وجِّهت إليه[1]. ومع ذلك، فلقد حكمت السلطات الرومانية على عيسى

(1) هناك نظريات تفسر ظهور الأناجيل تفسيرا تاريخيا يعتمد على هذه الوقائع (العداء اليهودي للمسيح واتهام السلطات الرومانية له وحكمها عليه بالموت)، ووفق هذه النظريات كان الهدف الأصلي من الأناجيل توضيح صورة المسيح في أذهان العالم الروماني والدفاع عنه وعن أتباعه. فقد كان المسيحيون في نظر الرومان أصحاب ديانة منبثقة عن اليهودية ومعادية للرومان ومتعصبة وتدعو للعصيان، بالإضافة إلى أنها ترجع لشخص (المسيح) حكمت عليه =

بالموت كما تقول المصادر المسيحية. وفي الواقع، فإن أي نبي يهلك في عهد الإمبراطورية الرومانية إذا ما وُجِّه إليه اتهام حتى ولو كان خاطئا بالنية في الدخـول في السياسة وامتشاق الحسام ضد روما. إن أمله الوحيد يتمثل في اتباعه سياسة مهادنة مسالمة، وحتى هذه لم تكن لتنقذه.

لكن الفترة التي بدأ فيها النبي محمد دعوته كانت مختلفة تماما. لقد كان مواطنا لدولة مدينة مضطربة. وسياسة المسالمة في مكة لم تكن لتنقذ حياة نبي يدعو لعقيدة تعارضها الأوليجاركية الحاكمة هناك. لكن على العكس من الإمبراطورية الرومانية فإن دولة المدينة المكية لم تكن كلية النفوذ. ولم يكن نطاق سلطتها يشمل إلا واحة واحدة فقط؛ وهي الطائف، وإلى حد ما التحالفات القَبلية التي أقامتها قريش على طريق الإيلاف بين الشام واليمن. وكان من الأصلح الانسحاب بعيدا عن ذراع قريش التي لم تكن طويلة جدا، وبالتالي فعندما عُرضت عليه قيادة دولة

= السلطات الرومانية بالموت. فكان دور الأناجيل رسم صورة واضحة لحياة المسيح تؤكد اختلاف المسيحية عن اليهودية وعداء المسيح لطوائف معينة من اليهود وليس كل اليهود، وتأكيده على الناموس (ما جئت لأنقض الناموس بل جئت لأؤكده) ومسالمته للرومان (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله) وإبراز المنظور المسيحي للمسيح الذي يراه داعيا للمحبة والسلام والتسامح، ذلك المنظور الذي ينفي المنظور اليهودي عنه والذي كان يتوقعه زعيما سياسيا وقائدا عسكريا يقهر أعداء اليهود ويعيد إقامة مملكة إسرائيل (ليست مملكتي على الأرض بل في السماء).

مدينة يثرب المستقلة وجد ما يمكّنه من الرد على عداء الأوليجاركية المكية. وبما أنه تحول في المدينة إلى عبقرية سياسية فإن رده ذلك لم يكن مؤثرا فقط بل كان ساحقا. ويذهب توينبي إلى أنه ليس هناك في سيرته هذه ما هو غير قابل للتفسير.

كما أنه ليس هناك غموض لدى توينبي حول النجاحات العسكرية التي حققتها الدولة الإسلامية المبكرة. إن مفتاح معرفة أسباب هذه النجاحات لديه يكمن في عملية تقسيم المقاطعات التي استولى عليها الإسكندر الأكبر من الفرس والواقعة بين إمبراطوريتين متصارعتين: إحداهما ارتكزت على العراق، والأخرى استندت على حوض البحر المتوسط. وقد كانت هذه الوضعية السياسية قائمة لمدة 700 سنة حتى قام عمر بن الخطاب (634-644) الخليفة الثاني لمحمد بغزو الإمبراطورية الفارسية الساسانية والاستيلاء على كل ممتلكات الإمبراطورية الرومانية جنوب شرقي جبال طوروس. لقد جلبت الإمبراطوريتان لنفسيهما كل هذه الكوارث عندما سمحتا بزوال الحدود العسكرية القديمة بينهما، في سبيل صراع حياة أو موت هدد كيانهما معا بعد أن كان النزاع بينهما حول حاميات ومقاطعات صغيرة. إن أغلب الفترة التي عاشها النبي محمد (570-632)، شغلتها حربان طويلتان مدمرتان بين الفرس والروم (572-591/603-628) والتي انتهت بإعادة الوضع الذي كان قائما قبل نشوبهما.

أما التغير الهائل الذي أحدثته هذه الحرب فكان في ميزان القوى بين كل من الإمبراطوريتين وبين البرابرة العرب فيما وراء حدودهما الجنوبية. فقد خرجت كل منهما من هاتين الحربين العالميتين منهكة القوى. وعلى الجانب الآخر خرج منها العرب بدروس وأموال. فقد كسبوا أموالا باشتغالهم كمرتزقة عند كلا الجانبين، واستثمروا جانبا كبيرا منها في شراء أحدث الأدوات العسكرية، والأهم من ذلك فقد تعلموا بالممارسة كيفية استخدامها وكيفية القيام بعمليات عسكرية ضد قوات ضخمة وعلى مساحات واسعة. وهذا هو ما عجل وأكمل عملية كانت قد بدأت منذ قرون سابقة. ذلك لأن الدين لم يكن العنصر الوحيد المتحضر الذي كان ينتشر في شبه الجزيرة فقد كانت المعدات العسكرية والمهارات الحربية تنتشر هي الأخرى، حتى قبل نشوب حروب الفرس والروم. وكان الحصان هو أحدث الأسلحة وأكثرها فاعلية والذي استخدمه العرب في عصر ما قبل الإسلام، كما أضفت الفروسية على العرب المنعة العسكرية - وهو مثل تأثيرها على هنود أمريكا الشمالية البسطاء الذين أخذوا الحصان من الإسبان.

وهكذا ففي الوقت الذي قام فيه النبي محمد بالهجرة إلى المدينة، امتلك العرب كل الأسباب التي تمكنهم من غزو العالم ما عدا واحدة، وكانت هذه هي الوحدة السياسية. عندما أعطاهم محمد هذه الوحدة السياسية كان من المحتم أن يغزوا العالم وأن يكتسحوا كل شيء أمامهم. فالقليل من العرب اعتنقوا الإسلام

لذاته، وأغلبهم اعـترضوا في البداية على الخـضوع لدولة الإسلام المفروضة عليهم[1]. فلماذا يخضعـون لحكم أهل يثرب مع حفنة من اللاجئين المكيين؟[2]. لقد كـان موت النبي محـمد سنة 632 إشارة للجزيرة العربية كلها للقـيام بحرب انفصالية[3]، وقمع هذه الحركة كان يمكن أن يكون عسيـرا بقوة السلاح وحدها. فلقد عاد العرب المشـاكسون للدخول فـي حكم دولة الإسلام، لاكتشـافهم أنهم تحت هذه القـيـادة الموحدة يمكنهـم غزو بلاد الفـرس والروم والاسـتـيلاء عـلى ثرواتهـما. فـلقد لـفتت أخـبـار الحـرب بين الإمبراطوريتين أنظار العرب إلى ثرواتهما الهائلة.

ويلاحظ توينبي أن النبي مـحمداً قد حـقق للعرب ما حقـقه فيليب المقـدوني لليونان، فـالأول منحهم الوحـدة السياسـية التي أتاحت لهم الهـيمنة العـسكرية على الفرس والروم، والثـاني منح اليـونان هيمنتـهم العـسكرية على الفـرس منذ سنوات 480-479 ق.م. عندمـا أحبطوا مـحاولة أخشـويرش Xerxes [4] لغزو بلاد اليونان. وكانت مسيـرة جيش قورش الأصغر المكون من 10 آلاف مرتـزق هليني من بابل إلى ساحل البـحر الأسـود في 401-400 ق.م. في تحـديهم للقـوة العـسكرية للإمـبـراطورية الفارسـيـة،

(1) فقد نظروا إليها على أنها دولة قرشية ، أقامتها قريش لتسيطر بها عليهم .

(2) أي المهاجرين .

(3) أي حروب الرِّدَّة، ويكتب توينبي بين قوسين الكلمة العربية (Riddah).

(4) هذا هو النطق العربي لاسم هذا الملـك الفارسي، أما الحروف اللاتينيـة فتنطق الاسم باليونانية.

وحملات اللاكيدايمونيين[1] الناجحة في غرب الأناضول في 399-393 ق.م. - علامة على ما يمكن أن تحققه جهود اليونان العسكرية إذا اتحدت تحت قيادة واحدة. وكان يمكن لأجسلاوس ملك إسبرطة أن يسبق الإسكندر بـ 60 عاما إذا لم تضرب قوات أثينا وطيبة الإسبرطيين من الخلف. فكان على الهلينيين الانتظار حتى يفرض عليهم فيليب المقدوني الوحدة السياسية، في سبيل جني ثمار الهيمنة العسكرية على الإمبراطورية الفارسية التي وضعوا أساسها قبل عبور الإسكندر بن فيليب مضيق الهيليسبونت بـ 145 سنة.

وينقد توينبي مقولة كروبير القائلة إن الإسلام لم يمر بمرحلة طفولة ولا بمرحلة نمو، إذ تتناقض مع الوقائع التاريخية. فالحقيقة أن الإسلام في نظر توينبي مر بمرحلة طفولة لم تكن مبشرة، كما تخلص من هذه المرحلة بمرحلة نمو رائعة.

يذهب توينبي إلى أنه من الصحيح أن الإسلام كما دعا إليه النبي محمد كان في جوهره "دينا عالميا" **Universal Religion**، فقد دعا محمد أهل مدينته مكة ليتخلوا عن عبادة آلهتهم المنصوبة حول الكعبة ويسلموا أنفسهم لإله نادى نبيه بأنه الإله الواحد الحق إله كل الناس وكل الكون. وكان هذا هو ما أوقع محمدًا في مشاكل مع الأوليجاركية الحاكمة لدولة مدينة مكة[2]. وفي نفس

(1) نسبة إلى لاكيدايمونيا وهي الجزء الجنوبي من شبه جزيرة البلوبونيز في بلاد اليونان.

(2) يصف توينبي مكة دائما بأنها دولة مدينة، إلا أن هذا الوصف غير صحيح فلم تكن مكة دولة مدينة بالمعنى الذي كان سائدا في بلاد اليونان، فلم تكن لديها النظم ولا المؤسسات الموجودة بدولة المدينة اليونانية.

الوقت كان محمد ملتزما بحدود أمته، تماما كما كان أفق يسوع مقيدا بحدود شعبه. فوفقا لإنجيل متّى أمر يسوع بأن لا يذهب إلى الأمم أو السامريين، بل إلى خراف بيت إسرائيل الضالة. وكان طموح العرب لأن يصبحوا "أهل كتاب" مثل اليهود والمسيحيين طموحا قوميا[1] وقد اتخذ شكلا مميزا خاصا بالبرابرة الذين يقطنون على أطراف حضارة. وكان العرب متأثرين بثقافة الإمبراطورية الرومانية في توقهم إلى دين مثل الذي يعتنقه سكان الإمبراطورية، وفي نفس الوقت كانوا ذوي عقل مستقل يمنعهم من قبول دين جيرانهم كما هو دون إعطائه صبغة قومية عربية. ففي نظر العرب في عصر محمد كانت المسيحية الدين القومي للرومان واليهودية الدين القومي لليهود، وكانت صورة الإله الواحد الحق التي قدمها محمد لقومه مثلها مثل صورة اليهود عنه، أي ذات وظيفتين حسب ما يذهب توينبي. فإلى جانب كونه إله الكون كان عليه أن يكون المعبود القومي للعرب. وكان على الإسلام أن يكون إحياء لدين إبراهيم الخالص، والشعب المختار هذه المرة يجب أن يكون العرب ذرية ابنه إسماعيل، بدلا من اليهود ذرية ابنه إسحق.

وقد تشابه الإسلام بامتلاكه لهذه الصبغة القومية البربرية مع الصورة الآرية للمسيحية، عندما اعتنق برابرة شرق ألمانيا هذا الدين

(1) عندما يقول توينبي ذلك فهو يستبعد أن يكون هذا الطموح دينيا، وهو بالتالي يرجع اعتناق العرب للإسلام إلى مجرد رغبتهم في أن يكونوا على قدم المساواة مع اليهود واليونان والرومان، لا إلى رغبة دينية أصيلة كانت تنبع من واقعهم الخاص.

بعد غـزوهم للإمبـراطورية الرومـانية قبـل ظهور الإسلام بـثلاثة قرون. وقـد تعزز هذا العـنصر القومـي في الإسلام بقـوة بعد أن وسع النبي محمـد من دولته لتشمل الجزيرة العربيـة كلها. ويذكر توينبي أن العـرب لم يأخـذوا بعين الاعـتبـار أفكار النبي ومُـثُلَه الدينيـة، بل قدروا القـوة العسكرية التي منحـها لهم بلم شـملهم سيـاسيا في كـومنولث عربي إسلامي. وقـد تم نقل الإسلام من الجزيرة العربيـة إلى ممتلكات الإمبراطوريتين: الرومانية والسـاسانية على أنه الدين القومي للجيوش العربية الفاتحة[1].

ويعلن توينبي أن الفـاتحين المسلمين لم يرغـبوا في مـهتـدين للدين الجديد من غير العرب، فلقد رأوهم أكثر نفعا كدافعي جزية لا كشركاء في الدين الجديد. وكان الرعايا الزرادشتيون والمسيحيون من غير العرب هم الذين استولوا على دولة العرب بدفعة واحدة. فلقد شقوا طريقهم بقوة إلى حظيرة الإسلام، وانتزعوا من العرب هيمنتـهم السياسـية في الدولة الإسلامـية، وأضفـوا على الإسلام نفسه نظاما ومنحـوه لاهوتا، الشيء الذي أزال عنه غموضه الذي كان يجـعله يتأرجح حـتى ذلك الوقت بين القومـية والعـالمية[2].

---

(1) هذه النظرة هي بالطبع نظرة الفـرس والرومان، أما نظرة الشعـوب التي كانت تحت حكمهـما فكانت مختلفـة، إذ آمنت هذه الشعوب بالإسلام لما فـيه من عناصر تحررية وتقدمية.

(2) يبدو أن توينبي لا يسـتطيع فهم الإسلام إلا إذا كان مَـصُوغًا في لغة الفلـسفة اليونانية.

وبالتالي فقد احتفظ المهتدون من غير العرب لدين الإسلام بوضع جمع فيه بين الجانبين كان النبي نفسه يحاول التوفيق بينهما. لكن كان يمكن أن يسلك الإسلام طريقا مثل الطريق الذي سلكته المسيحية الآرية على حد تعبير توينبي. فكما فعل كل من البورجنديون والفيسيجوث واللومبارديون، كان يمكن أن يتخلى العرب عن دينهم البدوي عاجلا أو آجلا في سبيل الدين العالمي لرعاياهم المسيحيين، إذا لم يصر هؤلاء الرعايا على جعل الإسلام دينا عالميا لكل الناس على شاكلة المسيحية التي كان يعترف بها سابقا هؤلاء المسيحيون المهتدون للإسلام.

وكان هذا الحصاد النهائي لإمكانات الإسلام كدين عالمي إنجازا حضاريا ودينيا هائلا مشابها لما تم إنجازه للمسيحية، وقد أُنجز بواسطة نفس الشعب وبنفس الوسائل. وكان هذا الشعب الذي مكَّنت مساعيه الحميدة كُلاً من الإسلام والمسيحية من الوصول إلى قمة تطورهما الروحي والحضاري هو شعب جنوب غرب آسيا وريث التراث السرياني الهليني المشترك. وكما توصل توينبي في بحثه في التاريخ السابق على ظهور الهلينية في جنوب شرق آسيا ومصر، فقد انقطع اتصال الحضارة السريانية بضغط النزعة الهلينية، وانقطع اتصال الحضارة الهلينية بضغط دين سرياني-هليني وهو المسيحية. وقد فقد المشاركون في الحضارتين شعورهما بثقافتيهما المتميزتين، لكنهما لم يفقدا خصبهما الثقافي، بل على العكس، فالثقافتان السريانية والهلينية في فقدهما لهويتيهما

المتميزتين امتزجتا في مركب ثقافي في غاية الخصوبة. فمأثرة احتضان ديانتين لا ديانة واحدة ورعايتهما حتى تصلا إلى دعوتين عالميتين، يُعد إنجازًا نادرًا صعب التحقيق.

ويذهب توينبي إلى أن عملية التقليل من شأن الإسلام السائدة حاليا في الغرب هي أثر من التحامل المسيحي التقليدي على الإسلام. وهذا الأثر ما زال باقيا حتى في الأذهان الغربية الحديثة التي ترى إلزاما في عملها العقلي بتصحيح انحيازها المسيحي السائد في تراثها الثقافي، والتي تتخيل نفسها متجردة في تقييمها للإسلام، وموضوعية في إدانتها له وفق ما به من عيوب حسب ما تعتقد هي. فلقد أعطى كرويبر مثلا تفسيرا للإسلام كظاهرة تاريخية في ضوء فرضيته عن تاريخ الحضارة في العالم القديم. فهو يشبِّه حضارة العالم القديم بنار نشبت أولا في الهلال الخصيب، وانتشرت بعد ذلك، كما تنتشر النار في دوائر تتسع باستمرار من نقطة انطلاقها. وتبقى الشعلة حية حول محيط الدائرة الدائم الاتساع، حتى بعد أن تموت النار الأصلية في المركز ولا يبقى منها إلا الرماد. ولهذه الفرضية عدد من المميزات. أما أفضلها فهي أنها تناسب عددا من الوقائع التاريخية. وميزة أخرى لا تقل عن سابقتها وهي أنها تعلو على التحامل الغربي التقليدي ذي البعد الواحد والذي لا يضع في اعتباره إلا الانتشار الغربي للحضارة من سومر إلى مصر وعبر البحر المتوسط إلى أوروبا ومنها إلى الأمريكتين، والذي يتجاهل الجانب الآخر من انتشار

الحضارة، أي انتشارها ناحية الشرق إلى الهند وشرقي آسيا. إن استمرار الحركة على المحيط الخارجي بعد أن تكون قد ماتت في نقطة انطلاقها الأصلية، ظاهرة يمكن ملاحظتها في عدد من الحالات الطبيعية البشرية. فالدائرة الخارجية المتحركة للشعلة شبيهة بالتموجات الناتجة عن سقوط حجر في بركة ماء. إذ إن التموجات تستمر في الاتساع حتى بعد أن تعود النقطة التي سقط فيها الحجر إلى السكون. وبالمثل فالمدينة تستمر في النمو أحيانا حول حوافها بعد أن يصبح مركزها مهجورا، ذلك الذي كان قلبها النابض. والمجتمع الدولي مثله مثل المدينة الكبيرة. غير أن هذا لا يعد إلا تشبيها بلاغيا، ويحذر توينبي من أن التشبيه البلاغي لا يرقى إلى مستوى البرهنة بالأدلة.

صحيح أنه في خلال الخمسمائة سنة التي انتهت في القرن الرابع المسيحي أن أربع حضارات- ومنها الحضارة الهلينية- قد تحللت، بمعنى أن أصحابها السابقين فقدوا شعورهم باتصالهم بتراثهم الثقافي، وصحيح أيضا أن الإسلام قد أقام نفسه في هذه المنطقة باعتباره خلفا Successor، وأن كروبير على حق في قوله إن "الإسلام انتشر في نفس المنطقة التي شهدت ولادة الحضارة .. منطقة الثورة النيوليثية وبداية الزراعة والمدن والممالك والمعارف والآداب"، إلا أنه أخطأ في قوله إن: "الإسلام ظهر بعد أن اختفت النبضات الثقافية البناءة من هذه المنطقة." إن فقدان الوعي بالاتصال الثقافي شيء وفقدان القدرة على الإبداع الثقافي شيء

آخر. فاندماج العناصر المتنوعة المكونة للحضارة السريانية والهلينية شكَّل مزيجًا خصبًا انبثقت منه المسيحية، ونفس هذه الخصوبة الآن أثبتت قوتها في إنتاج محصول آخر على نفس الدرجة من القيمة وهو الإسلام. فهل وجدت في أي مكان آخر مثل هذه الدفعات الحضارية البناءة التي أنتجت ثمارا أجود من هذا الزوج من الأديان العليا؟

وصل الإسلام إلى كامل نضجه بعد المسيحية على التوالي في قلب هذا المجتمع الدولي وفي عصر كان هذا القلب لا يزال ينبض بقوة كعهده دائما. ولو نظر المؤرخ الغربي إلى الإسلام باعتباره ندا للمسيحية، لم يكن ليراه-بعين مليئة بالاشمئزاز- حضارة ضامرة منقوصة، معادية للحضارة الهلينية والساسانية والمسيحية.. بدون فن، بدون عمق أو فضول عقلي، تنقصها المطامح المعروفة لدى الحضارات الأخرى. ولم يكن ليترك نفسه لينساق وراء تفسير وضاعة الإسلام الوهمية بادعائه أن المنطقة التي ساد فيها كانت أرضا بورا عقيمة ثقافيا. وسواء قبلنا أو رفضنا تشبيه كروبير انتشار الحضارة بانتشار نيران تاركة نقطة انطلاقها رمادا كمفتاح مناسب لفهم التاريخ الجغرافي للحضارة في العالم القديم، فمن المؤكد أن النيران لم تنطفئ في مكان نشوبها الأصلي سواء قبل غزو العرب المسلمين لجنوب غرب آسيا ومصر، أو أثناء القرون التالية التي وصل فيها الإسلام لكامل نضجه بمساعدة معتنقيه من غير العرب من رعايا الدولة الإسلامية الذين كانوا على الديانتين المسيحية

والزرادشتية فيما قبل. وحتى أثناء عصر الانقسام السياسي السابق على الإسلام كان العراق مصدر قوة الإمبراطورية الساسانية الفارسية، كما كانت سوريا ومصر مصدر قوة الإمبراطورية الرومانية. ولقد تعززت إمكانات هذه البلدان الثلاثة عندما أعاد الفتح العربي توحيدها سياسيا لأول مرة منذ انهيار الإمبراطورية الأخيمانية الفارسية قبل حوالي ألف عام. وفي عهد الأمويين والعباسيين، كان جنوب غرب آسيا ومصر لا يزال قلب المجتمع الدولي النابض مثلما كان أثناء الأربعة آلاف سنة السابقة على الإسلام.

ويذهب توينبي إلى أن هذه المنطقة التاريخية قد وقعت أخيرا في محنة وعانت من أفول بدأت في الخروج منه[1]. إلا أن هذا الأفول لم يحدث إلا بعد أن وصل الإسلام إلى كامل نضجه هناك، ولذلك لم يكن الإسلام سببا في هذا الأفول.

كانت فاعلية هذه المنطقة ولا تزال مستمدة من مصدرين: قدرتها الإنتاجية، وموقعها الجغرافي وسط شبكة اتصالات العالم. وفي الماضي كان إنتاجها الرئيس زراعيًا: المحاصيل المزروعة في أحواضها المروية بالغمر. واليوم أصبح إنتاجها الرئيس تعدينيا: البترول المستخرج من أرضها. وتقدر المنطقة بأنها تحتوي على أكبر احتياطي من البترول في العالم، مثلما كانت تنتج في ما مضى

(1) كان توينبي يكتب هذا الكلام سنة 1960، وكانت المنطقة بالفعل تحاول الخروج من محنتها آنذاك، إلا أنها عادت الآن في الوقوع في محن أكبر.

أكبـر جزء من المحصـول الزراعي السنوي العالمي. ولأهمـية هذه المنطقة جغـرافيا كنقطة التقاء مـواصلات العالم، ذهب توينبي إلى أنها سوف تستعيد مكانتها الطبيعية كمركز للعالم[1] قبل مرور أقل من أربعـة قرون على انقـلاب الميزان الجـغرافي للعـالم عن طريق إنجازين ثوريين مـتعاصـرين من إنجازات الغـرب، وهما اكتـشاف العـالم الجديد غـربي الأطلنطي، واكـتـشاف طريق رأس الرجـاء الصـالح. فـمنذ سنة 1869 تم اخـتـصار هذا الـطريق بشق قناة السويس[2]. وقد أعـاد هذا فتح طريق السفن المباشـر بين المحيط الهندي والبـحر المتـوسط، ذلك الطريق الذي كـان موجـودا في العصـر الأخيـماني بعـد أن شق مهندسـو داريوس الأول قناة من السـويس إلى رأس الدلتا. وتمثل قناة السـويس أقصر طريق بحري بين أكبر منطقتَيْ تركُّز للسكان في عالم القرن العشرين: واحدة في شرقي وجنوبي آسيـا والأخرى في أوروبا وأمريكا الشمـالية، وقد تم استكمـال هذا الطريق وتعزيزه بحزمـة من الخطوط الجوية التي تضم كُلاً من أوراسيا وأفريقيا.

---

(1) يبدو أن توينبـي كان متـفائلا للغاية وهو يقـول ذلك، فالمنطقـة حتى الآن لم تستعد مكانتها الطبيعية، بل خسرت المزيد.

(2) الحقيقة أن العنصرين اللذين يرى توينبي أنهما ما يجعل المنطقة تستعيد مكانتها القديمة وهما البتـرول وقناة السويس هما في الحقيقة سبب نكبـتها في العصر الحديث، فقد كانا مطمعين للاستعمار والصهيونية. انظر كيف احتلت بريطانيا مصر مباشرة بعد حفر القناة، وكيف كانت القناة هدفا للصهيونية في صراعها مع العـرب، وكيف ظل بتـرول الخليج يشكل مطمـعا للغـرب حتى نجـحت الولايات المتحدة في السيطرة عليه.

الإسلام كدين والإسلام كحضارة:

ويتساءل توينبي عن علاقة الإسلام كدين بالحضارة الإسلامية، تلك العلاقة التي هي ملمح شهير على الخريطة الثقافية للعالم في عصرنا. ويناقش في سياق إجابته رأي مؤرخ بريطاني هو راشتون كولبورن الذي يرى أن الحضارة الإسلامية كانت شيئا جديدا عندما ظهرت للوجود. وكان صعودها مصاحبًا لظهور الإسلام كدين. وفي رأي توينبي فإن هذه المقولة غير مقبولة. وتوينبي نفسه لم يكتب أي شيء يفندها ولم يواجهها إذا كانت مأخوذة في ظاهر معناها. ولدى توينبي انطباع بأن كولبورن كان ينوي التلميح بأن الحضارة الإسلامية ظهرت للوجود في نفس الوقت الذي ظهر فيه الإسلام كدين، وفي هذه الحالة فإن علاقتها بالإسلام تختلف عن علاقة الحضارات المسيحية بالدين المسيحي. ولا يتفق توينبي معه حول هذه النقطة. فعلاقة الحضارة الإسلامية بالدين الإسلامي كما يراها توينبي هي نفسها كعلاقة الحضارات المسيحية بالدين المسيحي. ففي كلتا الحالتين ظهر الدين في العالم واستمر قُدُمًا في النمو إلى أن وصل إلى النضج داخل إطار اجتماعي وثقافي أقدم منه وغريب عنه. وبعد أن ذهبت الرياح بهذه الحضارة القديمة والغريبة ولَّد الدين الجديد حضارة جديدة تحمل اسمه لأنها تحمل طابعه المميز.

ويعتقد توينبي أن بناء تسلسل الأحداث بهذه الطريقة لن يلقي أي اعتراض من قِبَل أي دارس للعلاقة بين الدين المسيحي

والحضـارات المسيـحيـة. فلسوف يـعترف بـأن المسيـحية ظـهرت ونضجت في إطار الحضـارة الهلينية، وأن الحضارات المسيـحية لم تظهر على السطح قبل الفترة الممـتدة من أواخر القرن الرابع وحتى أواخر القرن السابع الميلادي عندما كـانت الحضارة الهلينية تتحلل. كان الدين المسيحي في مرحلة تكويـنه دين أقلية تعيش غريبة وفي عالم لم يكن عالمها. والإسلام في مرحلة تكوينه كان في مثل هذه الحالة. فلقد وصل لكامل نضجه في إطار من حضارات غريبة عنه - المسيحية النسطورية والمسيحية المونوفستية والزرادشتية الإيرانية-. صحيح أن الأقليات المسيحية عاشت في الإمبراطورية الرومانية في سراديـب تحت الأرض، بينما عـاشت الأقليات المسلمـة في دولة الإسـلام العالميـة في المعـسكرات والقصـور، لكن هذه الأقليـات المسلمة كانت في نفس وضع الأقلية المسيحية، إذ كانت تعيش في عالم لم تصنعه، كما كانت غريبة عنه.

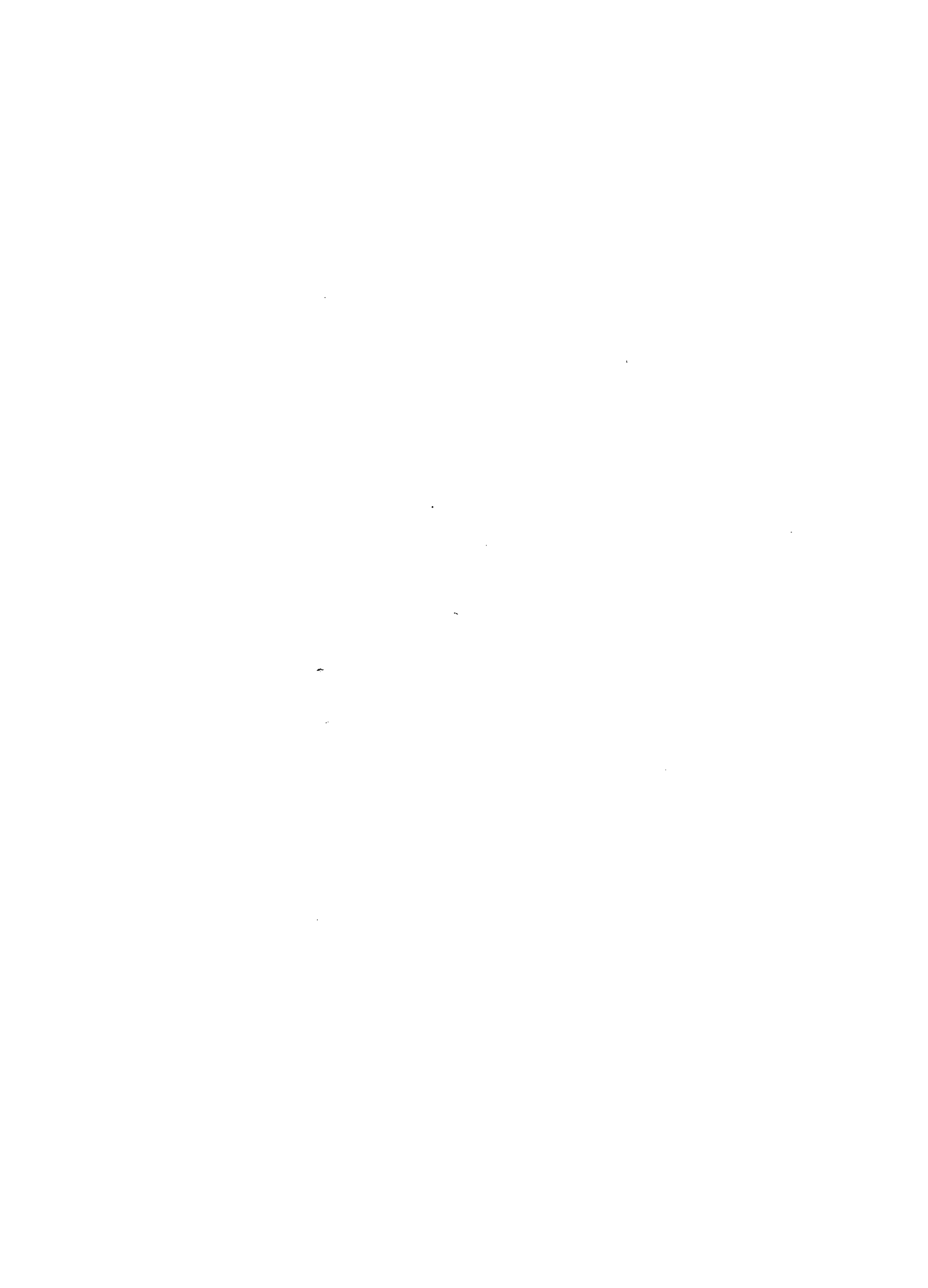
كان على قرون بأكملها أن تمضي بعـد ولادة كل من المسيحية والإسلام قبل أن يولِّدا حضارة جديدة، فالشرط القبلي لذلك كان أن تصـبح الأقلية أغلبـية. حـدث ذلك في عالم البـحر المتـوسط خلال القرون الثلاثة التي انتهت في القرن السابع الميلادي، وحدث في جنوب غرب آسيا ومصر نفس الشيء خلال القرون الثلاثة التي انتهت في القرن الثالث عشر الميلادي. وقبل ذلك كان المسلمون - بِمَنْ فيهم العرب والذين اهتدوا للإسلام من غير العرب- أقلية في مقـاطعات الدولة الإسلاميـة. واعتنق رعايا الدولة الإسلامـية من

الزرادشتيين في إيران وحوض نهرَيْ سيحون وجيحون الإسلام بسرعة وبأعداد أكبر من رعاياها المسيحيين غرب جبال زاجروس. إلا أن توينبي يرى أن الدخول الجماعي في الإسلام لم يبدأ في الدولة الإسلامية إلا بعد الغزوات البربرية التي تعرضت لها. فلقد كان الاقتحام الصليبي والمغولي من بعده هو الذي حرك جموع سكان جنوب غرب آسيا ومصر للتسابق إلى الإسلام، باعتباره قوة روحية يمكن أن تمسك بزمام المجتمع في طوفان أغرق الأرض كلها.

ولذلك يستمر توينبي في التأكيد على أن الحضارة أو الحضارات الإسلامية ازدهرت بعد القرن الثالث عشر الميلادي عندما قضى هولاكو على آخر بقايا الدولة العباسية[1]. ويلخص توينبي وضعه للإسلام في سياق التاريخ العالمي بتمييزه بوضوح بين ثلاثة أشياء، أولا: الدين الإسلامي الذي أسسه محمد النبي والذي تم تطويره عن طريق رعايا الدولة الإسلامية من غير العرب. ثانيا: الدولة الإسلامية التي أسسها محمد السياسي والتي نمت بسرعة خاطفة من حَبَّة أنبتت سبع سنابل وفي كل سنبلة مائة

٢٦) كلنا يعرف أن هذه الفترة هي فترة انحطاط المسلمين وانهيار الدولة الإسلامية، لكن يبدو أن توينبي يقصد بالازدهار هنا الازدهار الفني المتمثل في العمارة والزخارف وبناء المساجد، والانتشار الجغرافي للإسلام وزيادة عدد معتنقيه في أفريقيا السوداء وآسيا، والانتشار الثقافي المتمثل في انتقال أعمال مفكري الإسلام المترجمة للاتينية في أوروبا، وانتقال التراث اليوناني عن طريق العرب إلى أوروبا.

حبـة ظلت تتضاعف حـتى غطى المحصول وجـه الأرض. ثالثا:
الحضارة (أو الحضارات) الإسلامية التي كانت نتيجة ثانوية للإسلام
كدين، مثلمـا كانت الحضارات المسـيحية نتيـجة ثانوية للمسيـحية
كدين. يقول توينبي خاتما: "وإذا لم نفـرق جيدا بين هذه الأشياء
الثـلاثة، فلسوف نضل فـي تفسـيرنا للإسـلام ولنتـائجه الثـانوية
السياسية والثقافية".



الفصل

الثالث

3

توينبي وسوسيولوجيا

التاريخ الإسلامي

مقدمة:

نحاول في هذه الدراسة تطبيق الإطار التفسيري الذي صاغه توينبي في دراسته لتاريخ الحضارات على التاريخ الإسلامي. استقى توينبي من دراسته للحضارات الإحدى والعشرين التي عرفتها البشرية إطارا تفسيريا يرصد نشأة الحضارات ونموها وسقوطها واضمحلالها، كما يرصد أنماطا واحدة أو متشابهة في بعض الأحيان لاستجابات الحضارات لأحداث التفاعل بينها في المكان إذا كانت متزامنة ومتجاورة، وفي الزمان إذا لم تكن معاصرة لبعضها وتسبق إحداها الأخرى في الزمان(*). كان تاريخ الحضارة

(*) وضع توينبي (1889-1975) خلاصة جهوده في البحث التاريخي في الكتاب الشهير "دراسة للتاريخ" A Study of History, Oxford University Press, London، وهو كتاب ضخم يتكون من اثني عشر مجلدا. وقد نشرها توينبي في الفترة من 1934 وحتى 1961، (الأول والثاني والثالث =

الإسلامية من بين تواريخ الحضارات الإحدى والعشرين التي ضمها توينبي في إطاره التفسيري، لكن لا تظهر المادة الإسلامية في كل عناصر هذا الإطار، إذ كان توينبي انتقائيًا في ضمه لهذه المادة، وبالتالي فليست الحضارة الإسلامية مُستوعَبة بالكامل داخل إطاره التفسيري. وهدفنا في هذه الدراسة محاولة توسيع نطاق هذا الإطار التفسيري ليشمل جوانب من الحضارة الإسلامية لم يتطرق إليها توينبي، آخذين هذا الإطار في عموميته محاولين ملأه بما يناظره أو يناسبه من أمثلة من تاريخ المجتمعات الإسلامية، هادفين من هذه الدراسة أن تكون محاولة للتفسير السوسيولوجي للتغيرات

= سنة 1934، والرابع والخامس والسادس سنة 1938، والسابع والثامن والتاسع والعاشر سنة 1954، والحادي عشر سنة 1959، والثاني عشر سنة 1961) وسوف نشير إلى مجلدات الكتاب وصفحاتها المستخدمة في هذه الدراسة داخل النص، الترقيم اللاتيني للمجلد يليه رقم الصفحة.

التي مر بها الإسلام وخاصة تلك المتركزة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وما يجعلنا نتجه نحو دراسة توينبي للتاريخ مستوحين منها تفسيرًا سوسيولوجيًا للتاريخ الإسلامي هو الإمكانات السوسيولوجية المتضمنة في تحليلات توينبي لصعود الحضارات وسقوطها؛ إذ بدأ توينبي دراساته بالبحث عن وحدة الدراسة التاريخية، ورفض أن تكون هذه الوحدة هي الدولة القومية لأن ظهورها حديث في سياق التاريخ الإنساني، كما رفض أن يكون العِرْق أو الدين هو هذه الوحدة، ورأى أن أنسب وحدة للتحليل التاريخي هي الحضارة، باعتبارها مجموعة مترابطة من المجتمعات التي تجمعها ثقافة واحدة (I, pp.26-28). وبذلك حدد توينبي وحدة الدراسة التاريخية لديه وفق معايير اجتماعية، أي بالاهتمام بالثقافة السائدة في مجتمع ما. هذا بالإضافة إلى رفض توينبي رد نمو الحضارات أو سقوطها إلى العرق وفكرة التفوق العرقي أو تدنِّي الأعراق نتيجة الاختلاط، ورفض أيضا التفسيرات المناخية للتاريخ البشري والتي ترد صعود الحضارات وسقوطها إلى التغيرات المناخية والبيئية. أما المعيار الذي استنَّه لتفسير صعود الحضارات وسقوطها فيتمتع بحاسة سوسيولوجية عالية، ذلك المعيار المتمثل في قدرة المجتمع على الاستجابة لتحدٍّ يواجهه، فإذا ما نجح المجتمع في الاستجابة الناجحة بتنظيم نفسه وإيجاد الآليات والنظم التي تستطيع التعامل بنجاح مع التحدي نما المجتمع وازدهر

وتوسع؛ وتأتي لحظة السقوط عند فشل المجتمع في الاستجابة الناجحة للتحديات، وهنا يُصاب المجتمع بتحلل تدريجي بطيء يستغرق قرونا.

تكتسب دراسة توينبي للتاريخ طابعًا سوسيولوجيًا لأنها اتخذت من المجتمع وتنظيمه الذاتي لنفسه وأدوار أعضائه فيه وما يبدعه من نظم ومؤسسات مبدأ لتفسير صعود الحضارات وسقوطها، ولأنها عاملت كل حضارة على أنها نوع من المجتمع، مجتمع كلي كبير يضم مجتمعات أصغر تربطها ثقافة واحدة.

السقوط يسبق الاضمحلال:

يذهب توينبي عكس معظم فلاسفة التاريخ من قبله إلى أن اضمحلال الحضارة يأتي بعد سقوطها، ذلك لأن السقوط هو النقطة التي تفشل عندها الحضارة في الاستجابة للتحديات، ولأن الحضارة قد أبدعت بناءات ثقافية واجتماعية وإدارية ضخمة في فترة نموها، فإن هذه البناءات لا تنهدم في لحظة واحدة بل تتحلل بالتدريج، ويستغرق تحللها هذا قرونا، لكنها تكون قد سقطت في لحظة سابقة (IV, pp.1-3). وهذا ما يثبته توينبي في دراساته لتاريخ الحضارات، إذ يوضح أن الحضارة الهللينية قد سقطت مع بدء حروب البلوبونيز، ومرت بعملية اضمحلال بطيئة استغرقت سبعة قرون، وسقطت الحضارة الفرعونية في الألف الثانية قبل الميلاد لكن استغرقت فترة اضمحلالها اثنى عشر قرنًا وانتهت فترة

تحللها عندما اندثرت اللغة المصرية القديمة، ويبدي توينبي شكوكه من أن تكون الحضارة الغربية قد سقطت في فترة ما من العنصر الحديث (IV, pp.137-141) وخاصة في القرن التاسع عشر وتمر بمرحلة اضمحلال منذ ذلك الحين وطوال القرن العشرين، ويدعم توينبي نظريته هذه من الحقائق التي يرصدها في التاريخ الغربي والتي ينظر إليها على أنها علامات على التحلل، مثل الصراع الطبقي، وصعود الدكتاتوريات والأنظمة الشمولية، والحروب الدامية بين القُوَى الأوروبية والتي توسعت إلى حروب عالمية، ومظاهر التفكك الأسري والاجتماعي واغتراب وضياع الفرد في مجتمعه، وفقدان الوحدة الثقافية في المجتمعات الغربية والتي كانت توفرها المسيحية. أما الحضارة الإسلامية، فيذهب توينبي إلى أنها قد سقطت في فترة ما في القرن الحادي عشر الميلادي مع ضعف الخلافة العباسية وتوقف حركة التوسع العسكري وبدء سيطرة الفرس والأتراك على أراضي الخلافة، وقد حدث ذلك قبل الحروب الصليبية والغزوات المغولية التي لم تكن في نظر توينبي السبب الرئيس في سقوط الحضارة الإسلامية بل كانت آثارها المدمرة للإسلام مترتبة على ضعف سابق كامن دب في الحضارة الإسلامية قبل الصليبيين والتتار بزمن. ومثلها مثل أية حضارة أخرى، مرت الحضارة الإسلامية بفترة من التحلل والاضمحلال البطيء الذي بدأ منذ القرن الحادي عشر الميلادي والمستمر حتى الآن.

نقطة البداية - القبائل الجوالة في الشرق الأوسط القديم:

تتصف بيئة الشرق الأوسط بالتناقض الحاد بين الصحاري الجرداء الشاسعة والأراضي الخصبة التي ترويها الأنهار الكبيرة، وأدى هذا إلى وجود نوعين مختلفين تماما من المجتمعات البشرية في هذه المنطقة: البدو الرُّحَّل الدائمي التنقل، والمجتمعات الزراعية المستقرة. نجحت المجتمعات الزراعية في إنشاء حضارات عريقة، وكانت أولى الحضارات التي عرفتها البشرية، إذ تم اكتشاف الزراعة في هذه المنطقة المحاطة بالصحاري من كل جانب؛ وفي نفس الوقت ظلت القبائل البدوية على حالها من التنقل والتجوال المستمر حول الحضارات الزراعية المحيطة. ويعد اليهود والعرب من أهم القبائل الجوالة في تاريخ الشرق الأوسط القديم، والمرجح أنهم يرجعون إلى أصل مشترك كانوا هم أنفسهم على وعي به وفهموه على أنه يتمثل في أب واحد لهما هو إبراهيم، إذ يُرْجع اليهود أصلهم إلى ابنه إسحق ويرجع العرب أصلهم إلى ابنه إسماعيل.

أول ما يلفت الانتباه في تأريخ القبائل اليهودية والعربية لأصلها، والذي ترجعه إلى قصة العائلة المقدسة: إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط، أنها لم ترد في أي من المدونات التاريخية لشعوب الشرق الأوسط القديم، على الرغم من أن أقاليم الشرق الأوسط كانت هي المجال الجغرافي الذي حدثت فيه القصة، وعلى الرغم من أنها تحتوي على أحداث تفاعلت فيها

العائلة المقدسة مع ملوك تلك المنطقة (XII)؛ فليس هناك توثيق تاريخي للعلاقة بين إبراهيم وملكي صادق أحد ملوك فلسطين القدماء، ولا لدخول بني إسرائيل مصر أو إقامتهم فيها لمدة تزيد على القرنين، ولا لخروجهم المدوي منها، ذلك الخروج الذي يشكل الحدث المحوري في العهد القديم، ولا للعلاقة بين يوسف وملك مصر وتولِّيه الوزارة هناك ونجاحه في مواجهة المجاعة بتنظيمه للمالية (اجعلني على خزائن الأرض) والزراعة (اتركوه في سنبله)؛ ولا تعطينا الوثائق التاريخية المصرية أية إشارة على وجود شعب غريب يسمى بني إسرائيل كان ساكنا فيها لأكثر من قرنين من الزمان، ولا لوجود مملكة على تخوم مصر تسمى إسرائيل، ما عدا لوح مرنبتاح الذي يؤكد أن الفرعون المذكور هزم إسرائيل وشتتهم في الأرض.

لقد كانت القبائل البدوية الجوالة في الشرق الأوسط القديم مهمشة ومستبعدة باستمرار، حتى على مستوى الوثائق التاريخية. إن أسفار العهد القديم تعد تاريخًا هامشيًا لمهمشين، تاريخًا رفعه أصحابه المهمشون إلى مستوى التاريخ المقدس، تاريخ تدخل الإله في حياة شعبه المختار وصنعه المعجزات لهم. إن الحالة الهامشية التي عاشتها القبائل الجوالة المسماة بالإسرائيلية هي التي فرضت عليها أن تضفي على تاريخها صفة القداسة كنوع من التعويض عن الحالة الهامشية (XII)، حالة التِّيه والتجوال المستمر والنبذ المتواصل والرفض الدائم لها من قِبَل الشعوب المستقرة في المنطقة. وبذلك

أصبح أمامنا تاريخان، تاريخ دنيوي موثق في السجلات التاريخية لشعوب الحضارات الأوسطية القديمة ومحفور في آثارها العملاقة، وتاريخ آخر مهمش لم يرد له ذكر في تلك السجلات جعله أصحابه مقدسا. ويتحول تاريخ الشعوب المنبوذة الجوالة في النص القرآني إلى قصص، وتصبح الشخصيات المحورية فيه هم الأنبياء الذين لم يرد لهم أي ذكر في تواريخ شعوب الشرق الأوسط القديم. لقد حولت القبائل الجوالة المنبوذة تاريخها المهمش إلى تاريخ مقدس ثم إلى قصص للأنبياء؛ والملاحظ أن قصص الأنبياء في النص القرآني هو في أغلبه تاريخ أنبياء بني إسرائيل. ونظرا لحالة التهميش والنبذ والشتات التي كانت تلك القبائل الجوالة تعاني منها، تصبح الفكرة الأساسية في مدوناتهم التاريخية المقدسة الاستيلاء على نفس الأراضي التي طُردوا منها وهاموا حولها طويلاً، فكرة الوعد الإلهي بالأرض، أرض الميعاد. ولا يتحقق الوعد الإلهي بالأرض لبني إسرائيل بل لبني إسماعيل، إذ ينجحون أخيرا في الاستيلاء على أرض الميعاد ويتحقق بذلك الوعد الإلهي بوراثة الأرض (XII)، ليس من النيل إلى الفرات وحسب بل من الصين إلى فرنسا. لقد حقق الإله وعده بالفعل وحصلت الشعوب الجوالة في فرعها الإسماعيلي على أرض الميعاد.

لقد كانت أرض الميعاد، أرض كسرى وقيصر، مغلقة أمام الشعوب الجوالة، سواء لفرعها الإسرائيلي أو لفرعها الإسماعيلي،

وعندما ينجح بنو إسماعيل في الاستيلاء عليها يسمى ذلك فتحا. الفتوحات إذن هي فتح لأراضي الحضارات الزراعية التي كانت مغلقة أمام القبائل البدوية الجوالة. لقد كانت أرض الميعاد أمامهم طوال الوقت لكنها مغلقة، إذ تحرسها الجيوش الجرارة لمصر القديمة وبابل وآشور وفارس ثم روما وبيزنطة، وفي اللحظة التاريخية المناسبة وعندما تهيأت الظروف لبني إسماعيل استطاعوا فتحها. وما يضفي المشروعية على الفتح الوعد الإلهي بأرض الميعاد، ذلك الوعد الذي سُحب من بني إسرائيل وأُعطي لبني إسماعيل.

وليست القبائل الإسرائيلية والعربية هي القبائل البدوية الجوالة الوحيدة في العالم القديم، إذ ظهرت بعدها على مسرح التاريخ قبائل رعوية أخرى: التتار والأتراك. وليس صدفة أن تبنّت القبائل التتارية والتركية الإسلام، إذ رأته مناسبا لها، وحدث ما يسمى بالقرابة العضوية **Elective Affinity** بين التتار والترك من جهة والإسلام من جهة أخرى، فالإسلام أيضا كان دين القبائل الرعوية العربية. وعندما تبنى التتار والترك الإسلام كان هذا نصرا جديدا له، وفرصة جديدة فُتحت أمامه للتوسع بعد أن ضعفت قوته الدافعة بضعف القبائل العربية (III, pp.22-50)، ولم يمده شيء بقوة جديدة إلا ظهور قبائل رعوية أخرى. فبعد أن ضعفت القبائل العربية وانهارت دولتها العباسية استمر الإسلام في الحياة وفي التوسع تحت رايات تتارية وتركية.

نمو الحضارة الإسلامية:

يذهب توينبي إلى أن الحضارة باعتبارها الإطار الثقافي الذي يضم في داخله مجتمعات عديدة تشهد نشوءا يتمثل في نجاح المجتمع في الاستجابة لتحدٍّ يواجهه، ويعمل هذا التحدي على خلق المجتمع لنظم ومؤسسات تتعامل معه بنجاح، جاعلة منه عاملا مساعدا على نموها؛ وكلما طور المجتمع من نظمه ومؤسساته في تعامله مع التحدي الذي يواجهه كان هذا مؤديا إلى زيادة نمو الحضارة. ويكون انهيار الحضارة في فشل مجتمعاتها في الاستجابة للتحدي والتعامل معه، وبذلك يتمسك المجتمع بما هو قائم فيه من نظم قديمة معتقدا أنها لا تزال قادرة على التعامل مع التحديات الجديدة، في حين يكون هذا التمسك بالقديم علامة على الانهيار والفشل؛ إذ يفرض على الظواهر الاجتماعية الجديدة أن تنظم وفق النظم القديمة، وتوضع "الخمر الجديدة في زقاق عتيقة فتفسد الخمر وتتكسر الزقاق" (IV, p.133).

علامة الانهيار في مجتمع أو في حضارة ما الفشل في إيجاد نظم جديدة أو في تغيير النظم القديمة بحيث لا يستطيع المجتمع التعامل بنجاح مع التحديات المستحدثة فيه، وبذلك يصاب المجتمع بالتيبس والجمود ويكون عرضة للمخاطر الخارجية التي تؤدي إلى انهياره. إن الفكرة الأساسية في تحليلات توينبي أن الحضارة لا تنهار لأسباب خارجية أبدا بل لأسباب داخلية ذات طابع اجتماعي واضح؛ وإذا انهارت الحضارة نتيجة غزو خارجي

مثلا، فلا يجب أن تشتت هذه الواقعة انتباهنا عن أن الغزو لم يكن ليحطم حضارة ما لم تكن قد ضعفت من الداخل، وهذا الضعف الداخلي هو ضعف للمجتمع نفسه ولمؤسساته. وهكذا نرى كيف أن تفسير توينبي لصعود الحضارات وسقوطها هو تفسير سوسيولوجي في الأساس.

يتمثل نمو الحضارة عند توينبي في زيادة السيطرة على البيئة الطبيعية والبيئة البشرية (III, pp112-127)، ويتجسد ذلك في التاريخ الإسلامي في نجاح الدولة الناشئة في السيطرة العسكرية على الأقاليم الزراعية المحيطة بها في الهلال الخصيب ومصر وفارس، إذ تم بذلك التعامل مع مشكلة فقر البيئة الصحراوية بفتح الأقاليم الزراعية المحيطة للاستيطان العربي أو الهجرة الجماعية العربية التي صاحبت الفتوحات العسكرية والتي شكلت الباعث لها من البداية. والجدير بالذكر أن محمدًا ﷺ في السنوات الأولى من الدعوة عندما كان يطرح الإسلام على الناس وعلى القبائل المتاجرة بمكة كان يَعِدُ بالجنة وبمُلْك كسرى وقيصر في نفس الوقت (III, pp.466-472)، أي كان يعد بالخلاص الأخروي والدنيوي معا بتقديمه لدين جديد يمكن أن يكون وسيلة للقضاء على الفقر الصحراوي بفتح ممالك الفرس والروم.

أما عن نجاح الإسلام في السيطرة على البيئة البشرية، فيتمثل في نجاحه في توحيد القبائل العربية في دولة واحدة وإحكام السيطرة عليها بضمها جميعا في مشروع توسعي أعطاها هدفًا

مشتركا بعـد أن كانت قبائل متناحرة تشن حربا دائمة فـيما بينها. كذلـك نجح الإسلام في السـيطرة على شبكة مـواصلات العـالم القديم. لقد كانت الطرق التجارية في الجزيرة العربية معرضة لخطر دائم، إذ كانت سلاحًا ذا حدين، فقد قامت بالفعل بوظيفة الوصل مع حضارات الفرس والبـيزنطيين والحبشة، لكنها كـانت تُستخدم أيضا لتسهيل تحرك جيوشها في أعماق الجزيرة العربية، وقد حدث ذلك في حمـلات أغسطس وهادريان وهرقل وأبرهة (XII)؛ كما لم تكن الطرق التـجارية في الجزيرة العـربية مُؤمَّنة بـالكامل لأنها كانت جـزءًا من شبكة طرق تقع خارج الجزيرة في الشـام والعراق وفارس، وبالسـيطرة الإسلامية على تلك الطرق جـميعهـا وفرت الدولة الناشـئـة أمنا إسـلامـيـا Pax Islamica لكل شـبكات المواصلات في العالم القديم.

لقد كانت الحضارة الإسلامية في نشأتها ناجحة في الاستجابة للتحـدي الموجود أمامهـا، إذ نجح الدين الإسلامي باعتبـاره نظاما اجتـماعـيا في الاسـتجابة لتـحدي التـهديد بالابتـلاع من جانب الحضـارتين المجاورتين، الفـارسيـة والبيـزنطية، وذلك بلَمٍّ شـمل القبـائل العربية في دولة واحدة وتوحـيد دياناتها المتفـرقة في دين واحد؛ وكان ذلك علامة على النجاح في الاستجابة للتحدي، كما كان توسع الدولة الإسـلامية بالفتـوحات علامة على النمـو. وقد تمثل نمو الحضارة الإسـلامية كذلك في نجاح آخـر في تطوير مزيد من النظم الجـديدة التي اسـتجابت لـتحـديات جـديدة ومن نوع

مختلف، مثل تحدي تنظيم إمبراطورية عالمية من قِبَل قبائل بدوية حديثة العهد بالحضارة، والذي نتج عنه بروز الهيكل الإداري للدولة الإسلامية (الدواوين) الذي كان خليطا ممزوجا جيدا من العناصر الفارسية والبيزنطية، وظهور نظام مالي واحد متمثل في عملة واحدة وبيت مال واحد. .إلخ. كما ظهر تحدٍّ آخر من جانب العقائد السابقة على الإسلام والمنافسة له، وكانت الاستجابة ظهور علم الكلام الذي هو اللاهوت الإسلامي، وتحد يتعلق بالتنوع والاختلاف بين المجتمعات المكونة للدولة الإسلامية وكيفية مناسبَة أحكام الشريعة لمثل هذا التنوع الاجتماعي، وظهر بناء على ذلك الفقه بمذاهبه الأربعة، كل مذهب يستجيب لمجتمع معين حسب ظروفه، وبذلك صار الدين مرنا وحساسا للمتغيرات الاجتماعية واستطاع التغلغل في مجتمعات متباينة.

القرابة العضوية: الفرق الدينية في اليهودية والإسلام:

ظهرت اليهودية باعتبارها ديانة كتابية، أي تعتمد على نص مقدس موحى إلى الأنبياء، وذلك في محيط اجتماعي وثقافي يمارس التعددية الدينية مثل المجتمعات المصرية والبابلية والآشورية، أو يتبنى فكرا عقلانيا لا يعير شأنا كبيرا بالمقدسات مثل الثقافة اليونانية. وفي تلك الظروف واجهت اليهودية تحديات مختلفة ومتنوعة، وكان عليها إما أن تتمسك بالفهم الحرفي للنصوص المقدسة أو تحاول تكييف تلك النصوص مع التنوع الثقافي المحيط بها. وبذلك ظهرت الفرق اليهودية الشهيرة مثل الصدوقيين

والفريسيين والأسينيين. والحقيقة أن الإسلام مثله مثل اليهودية يعتمد على نص مقدس، وظهر وسط تحديات شبيهة بالتي واجهتها اليهودية، بل وبتحديات مماثلة مثل تحدي الفكر اليوناني المعتمد على العقل لثقافة تعتمد على نص منزل من السماء. وأفرز التشابه في الطبيعة النصية للديانتين وفي التحديات التي واجهتها كل منهما تشابها في الفرق الدينية.

إن ما يلفت النظر في الفرق الإسلامية تشابهها القوي مع الفرق اليهودية. فالصدوقيون هم أشاعرة اليهود، إذ هم النصيون الذين يلتزمون بحرفية النصوص وبالتمسك بالشعائر والذين يختزلون الدين في الممارسات الشعائرية وفي الطاعة العمياء للقانون الديني، والفريسيون هم معتزلة اليهود، إذ تعني كلمة فريسي المنعزل أو المنفصل، وهم أصحاب الاجتهاد العقلي والتعامل الحر مع النصوص بتأويلها. أما الأسينيون فهم متصوفة اليهودية، إذ يتبنون أخلاقا تطهرية وأسلوبًا متقشفًا في الحياة، وهم أصحاب الفهم الروحي والرمزي للنصوص الدينية الذين لا يهتمون بحرفية النص بل بممارسة حياة الزهد والتقشف، وهم ذوو اتجاهات عرفانية تعتقد في إمكان اتصال المريد أو المتصوف بالحقيقة الإلهية إذا انعزل عن الماديات وسيطر على جسده بالزهد والتقشف والصيام والبتولية، وهم عرفانيون على شاكلة ابن عربي والسهروردي والحلاج.

الصدوقيـون والأشاعرة هم من يحـاول الدفاع عن مجتـمعه بالتـمسك بـالشعـائر والنصـوص وبالانكفـاء على الداخل وغلق المجتـمع على ذاته وعزله عن أي مـؤثرات خارجـية، وهم بذلك يحنطون المجـتمع ويضـعونه في تابوت من النصـوص والشعـائر؛ والفريسيـون والمعتزلة هم من يحاول الدفـاع عن مجتمـعه بجعله ينفتح قليلا على الخارج ويناسب بين التراث الديني النصي والثقافة العقلانية الخارجـية؛ إنهم يبغون من مجتمعـهم مرونة في مواجهة التحـدي وحرية للحـركة كي لا ينكسـر المجتـمع في وقوفـه أمام الثقافة العقلانية الآتية من الخـارج. أما الأسينيون والمتصوفة، فهم الذين انعزلوا عن مجتمعهم وتبنوا مفـهوما خاصا بهم عن الحقيقة باعتـبارها سرا غيـر متاح إلا للقلة، تلك القلة التي ينظرون إليـها على أنها أرستقراطية دينيـة تطهرية، وهم الوحيدون الذي ينشئون مجـتمعا بديـلا عن المجتمع القائـم، مجتمـعا من المتصـوفة على شاكلة مجـتمع الرهبان في الدير، وهم في صنعهم لهـذا المجتمع البديل إنما يـنشئون مـجتمـعا خـاصا بهم يقيـهم شرور المجـتمع الأصلي المحيـط بهم. ومن الواضح كيف ترتبط كل فـرقة بتـوجه اجتماعي معين: فالصدوقيـون والأشاعرة هم المنفصلون بمجتمعهم عن الخارج والمغلقون له على نفسه لحمـايته، والفريسيون والمعتزلة هم من يرغب في اتصـال مـرن وتعـامل سلس لمجـتمـعـهم مع المجتمعات والثقافات الأخرى، أما الأسينيون والمتصوفة فهم الذين ينشئون مجتمعا بديلاً خاصًا بهم وحدهم.

إن السبب في هذا التشابه والتوازي والذي يصل إلى حد التطابق بين الفرَق الدينية اليهودية والإسلامية، يرجع إلى تشابه الظروف الاجتماعية والتاريخية لليهودية في القرنين السابقين على الميلاد والقرن التالي له، وللإسلام خاصة ابتداء من القرن الثاني الهجري. لقد كانت اليهودية ديانة كتابية توحيدية، وقد واجهت تحديا من الهلينية تماما مثلما واجه الإسلام، وقد حاول الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري التوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية، تماما مثلما حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية؛ لقد كان فيلون النموذج الأوَّلي لفلاسفة الإسلام. وتظهر أهمية وخطورة موسى بن ميمون في أنه وقف على التراثين: اليهودي والإسلامي في التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ كان وراءه فيلون من جهة والفارابي وابن سينا وابن رشد من جهة أخرى. إن أوضاعا تاريخية متشابهة هي التي أدت بمفكري ديانتين كتابيتين إلى اتخاذ مواقف متشابهة وأحيانا متماثلة. فعند مواجهة الديانة النصية التوحيدية بالفلسفة العقلانية اليونانية يأخذ رد الفعل أشكالاً أربعة: فإما التمسك بحرفية النصوص والتضحية بالعقل في حالة الصدوقيين والأشاعرة، وإما الاجتهاد العقلي داخل النصوص بتأويلها في حالة الفريسيين والمعتزلة، أو اللجوء إلى تأويل روحي للنص في حالة الأسينيين والمتصوفة، أو محاولة الحفاظ على مجال العقل مستقلاً عن الدين ولكل حقيقته الخاصة به مع التوفيق بين الحقيقتين أو إرجاع النص والعقل معا إلى حقيقة واحدة مع

اختلافهما في طرق التعبير عنها والأعتراف بإمكانية التواجد معا والتعايش السلمي في مجتمع واحد، بحيث يكون الدين عقيدة العامة والفلسفة عقيدة الخاصة في نوع من تقسيم العمل الفكري على أساس طبقي في حالة فيلون وموسى بن ميمون وفلاسفة الإسلام.

والأكثر من ذلك أن التشابه والتوازي يصل إلى الخلافات الداخلية بين الفرق في اليهودية والإسلام، إذ نجد في فرق الديانتين صراعا واحدا حول مشكلات التشبيه والتجسيم والتنزيه. ففي الصدوقية والأشعرية يصل التمسك الحرفي بالنصوص إلى تشبيه الإله بالبشر من حيث الصفات، وتجسيمه كذلك، أي النظر إليه على أن له جسما اعتمادا على نصوص معينة، ويظهر التنزيه المطلق عن مشابهة البشر وعن الجسمية لدى الفريسيين والمعتزلة معا. والأكثر من ذلك تظهر عقيدة المخلِّص تحت مسمى المسيح المنتظر لدى بعض الفرق اليهودية حول القرنين السابق والتالي على المسيح، كما تظهر نفس العقيدة تحت مسمى الإمام الغائب أو المهدي المنتظر لدى الشيعة وبعض السنة. بل إن ثنائية النص الأصلي والنص الشارح قد ظهرت في الديانتين. النص الأصلي لدى اليهودية والإسلام هو النص الموحى به أو الكتاب، أما النص الشارح فهو شرح على النص الأصلي من قِبَل أحبار اليهود في حالة التلمود والهالاخاه، أو من قبل النبي نفسه في أحاديثه وسُنَّته في حالة الإسلام. وقد كان النص الشارح شفويا أولا ثم دُوِّن في

فترة لاحقة، سواء التلمـود والهالاخاه أو أحاديث الرسول وسنته. كمـا ظهرت فئـة في الديانة اليهودية تتـخصص في تفسـير النص الأصلي واستخلاص الأحكام منه وتطبيقه على الحالات المستجدة، وهؤلاء هم الحاخامات والكهنة الذين هم فقهاء اليهودية ومُفْتوها. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن الإسلام هو إعادة إنتاج لليهودية.

الاضمحلال والتحلل:

نفهم من توينبي أن الحـضارة الإسلامية قـد انهارت منذ زمن طويل، إذ إن اللحظة التي إنهارت عندها تقـع بين القرنين الحادي عشـر والثالث عـشر الميـلاديين اللذين شـهدا الحروب الـصليبـية وهجمات التـتار، وبعد انهيار الحـضارة تأتي مرحلة اضمـحلالها وتحللهـا الطويلة والبطيئـة والمستـمرة حتـى الآن. ولا يدرك أفراد المجتـمع المتحلل أن مـجتـمعهـم يمر بهذه المرحلة إلا بعـد فوات الأوان، ذلك لأن وعيـهم بما يصيب مجتـمعهم من انهيـار سوف يدفعهم نحو مواجهة هذا الانهيار وإنقاذ مجتمعهم، وبذلك يصبح مظهر الانهيار الذي تعاملوا معـه تحديا عاديا دفعهم نحو المزيد من الاستجابة المبدعة؛ لكن أولى علامات الانهيار الحقيقي في المجتمع هو عدم وعي الأفـراد به. ونستطيع تشبـيه ما يقـوله توينبي بغرق السفينة تايتانك. فانهيار الحضارة يسبق اضمحلالها، تمامًا كما سبق اصطدام السـفينة بالجبل الجلـيدي غرقـها، ذلك لأن انكسـار قاع السفـينة بعد الاصطدام هو مثل سقـوط الحضارة، وغرق السـفينة

التدريجي والبطيء هو مثل اضمحلال الحضارة وتحلُّلها. وبعد انكسار قاع السفينة بدأت المياه تتدفق داخلها وتملأ الأجزاء السفلى منها صاعدة إلى أعلى حتى غرقت السفينة في النهاية. وبعد الصدمة الأولى بجبل الجليد لم يكن ركاب السفينة يعلمون أنها تغرق، ولم يشعروا بذلك إلا بعد أن تدفقت المياه داخل طرقات وغرف السفينة. والمجتمع مثل السفينة يمكنه أن ينكسر عند القاع ويغرق تدريجيا وببطء دون أن يشعر أعضاؤه بذلك حتى يُفاجَؤوا بالكارثة أمام أعينهم. لكن أول من يواجه الخطر في غرق السفينة وانهيار المجتمع هم الفئة العاملة في غرف المحركات في أسفل السفينة التي كانت أول جزء امتلأ بالمياه، وكان عمال المحرك هؤلاء أول من يغرق؛ إن الفئات الفقيرة والدنيا في أي مجتمع هي أول من يغرق فيه دائمًا. وكما تغرق السفينة من أسفل إلى أعلى فإن المجتمع ينهار بنفس الطريقة متبعا السلم الطبقي، فبعد الطبقات الأفقر والأدنى تأتي الفئات الاجتماعية الأعلى منها، أما الطبقة العليا في أي مجتمع، ومثلها مثل ركاب الدرجة الأولى على السفينة، فهي آخر من يشعر بغرق السفينة ولا يتهدده خطر الغرق، لأنهم يسارعون إلى الهروب من السفينة باستقلال مراكب الإنقاذ الموضوعة عند السطح. وهذا هو الشأن مع كل طبقة عليا في كل مجتمع، فهي لا تغرق معه بل تتركه وراءها وتكون أول من يستقل مراكب الإنقاذ.

الانقسام في المجتمع:

يذهب توينبي إلى أن الحضارة التي تمر بمرحلة اضمحلال تشهد نوعين من الانقسام، انقسام أفقي على مستوى المجتمع، وانقسام رأسي على المستوى السيكولوجي للأفراد. يتمثل الانقسام الأفقي في ظهور أقلية مسيطرة وبروليتاريا داخلية وبروليتاريا خارجية (V, P.35). والبروليتاريا الداخلية هي مجاميع الفقراء والمعدمين الذين يحتلون أسفل السلم الاجتماعي في كل مجتمع، والبروليتاريا الخارجية هم القبائل البربرية أو الرعوية أو البدوية التي تعيش على أطراف حضارة كبيرة مزدهرة وتكون عينهم دائما على أقاليم الحضارة المجاورة، حيث يشنون غارات مستمرة عليها هدفها السلب والنهب، وعندما تتجمع قواهم يقومون بشن غزوات واسعة تؤدي إلى سقوط الإمبراطورية القائمة، وقد حدث ذلك على أيدي القبائل الجرمانية مع الإمبراطورية الرومانية، والقبائل العربية الإسلامية مع دولتَي الفرس والبيزنطيين، وقبائل التتار مع الدولة العباسية وإمبراطورية الصين. وتنشئ الأقلية المسيطرة دولة عالمية مثلما حدث في الحضارة الهللينية على أيدي الرومان، وتنشئ البروليتاريا الداخلية دينا عالميا مثل المسيحية التي انتشرت على أعناق الطبقات الفقيرة والعبيد في عالم البحر المتوسط، وتشكل البروليتاريا الخارجية غزوات بربرية عسكرية لأقاليم الحضارة المضمحلة، والمثل على ذلك غزوات القبائل الجرمانية للدولة الرومانية، وغزوات التتار للدولة الإسلامية.

والواضح أن توينبي يأخذ نموذجه هذا في اضمحلال الحضارات من تاريخ الحضارة الهللينية ويطبقه على الحضارات الأخرى. أما عند تطبيق هذا النموذج على تاريخ الإسلام فسنجد أن الدين الإسلامي لم يكن نتاجا لبروليتاريا داخلية لأية حضارة بل نتاج بروليتاريا خارجية، لا لحضارة واحدة بل لحضارتين في نفس الوقت، الفارسية والبيزنطية. كما لم تكن دولة الإسلام العالمية من صنع أقلية مسيطرة كما في الحالة الهللينية بل من صنع نفس البروليتاريا الخارجية التي أنتجت الدين، وبذلك كان الدين والدولة من صنع نفس الفئة الاجتماعية بل ونفس الأشخاص. الحقيقة أن الرأي القائل إن الإسلام دين ودولة يرجع إلى أن الدين الإسلامي والدولة الإسلامية ظهرا معا وفي نفس الوقت على يد نفس الأشخاص الذين ينتمون إلى مجتمع واحد. هذا بالإضافة إلى احتواء تاريخ الإسلام على الغزوات البربرية للحضارات المجاورة والتي كانت هي الفتوحات. ويبدو أن قوة الإسلام وسرعة انتشاره كالبرق ترجع إلى أنه قدم دينا عالميا ودولة عالمية في سياق غزوات بدوية للحضارات المجاورة، أي جمع بين العناصر الثلاثة المكونة لعصور الانتقال من حضارة إلى أخرى.

إذا كان المجتمع في مرحلة نموه يتكون من أقلية مبدعة وأغلبية مقلدة، ففي مرحلة الاضمحلال ينقسم إلى أقلية مسيطرة وبروليتاريا. تتحول الأقلية المبدعة إذن إلى أقلية مسيطرة في مرحلة الاضمحلال، وتكف بذلك عن أن تكون مبدعة، بل تحاول إحداث

تماسك اجتماعي بسيطرتها القهرية على مجتمعها (V, 36-40).
وقد حدث ذلك في الحضارة الإسلامية حيث تحول الفقهاء من أقلية مبدعة عملت في مرحلة ازدهار الحضارة على إبداع هياكل تشريعية تناسب تنوع المجتمعات الإسلامية واختلافاتها بصياغة مذاهب أربعة في الفقه، إلى أقلية مسيطرة. إن نفس هذه الأقلية المبدعة التي حافظت على تماسك المجتمع الإسلامي في مرحلة نموه تحولت إلى أقلية مسيطرة، وذلك بأن عملت على فرض تماسك اجتماعي عن طريق الالتزام برؤية سلفية للشريعة والتزام حرفي بالشعائر ومحاولة الوقوف أمام التطورات الاجتماعية الجديدة في المجتمعات الإسلامية بالحكم عليها بأنها بدَع وضلالات، محاولة بذلك الحفاظ على هيكل في التنظيم الاجتماعي فات أوانه وتعدته التطورات المستجدة. كما يتمثل تحولها من أقلية مبدعة إلى أقلية مسيطرة في توقفها عن الاجتهاد. كان الاجتهاد هو القوة الدافعة وراء تكييف الشريعة الإسلامية مع تنوع الظروف الاجتماعية والبيئية لمجتمعات إسلامية امتدت من الصين إلى الأندلس، وكان التوقف عن الاجتهاد دليلاً على توقف الفقهاء أنفسهم عن الإبداع وتحولهم إلى نظرة ماضوية لمجتمعهم.

ويشكل أصحاب السلطة السياسية الفريق الثاني من الأقلية التي كفت عن أن تكون مبدعة وتحولت إلى السيطرة على مجتمعاتها بالقهر. وقد تلاقت أهداف السلطة الجديدة مع الفقهاء؛ مما أدى إلى الاستخدام السياسي للدين في تزييف السلطة لوعي

الجماهير بمشاكلها الحقيقية ونقلها من المستوى الاجتماعي والسياسي إلى المستوى الديني الذي يدعو الناس إلى الصبر والاستكانة والقبول بالقسمة والنصيب والنظر إلى كل الشرور الاجتماعية على أنها قضاء وقدر، والنظر إلى المسلم الصابر على أنه نموذج المؤمن الصالح، والتسليم بما هو قائم وبالسلطة القائمة وإضفاء شرعية دينية عليها. ويتم توظيف الدين لخدمة السلطة حيث يُنظر إلى قبول الحاكم وعدم الثورة عليه على أنه واجب ديني، فالتسليم للحاكم أفضل وأسلم من الخروج عليه حتى ولو كان ظالما. لقد ظهرت هذه الفتوى على يد ابن تيمية في فترة الهجوم الصليبي والتتاري على العالم الإسلامي، وكان الخروج على الحاكم مكروها آنذاك حتى ولو كان ظالما، لأن هذا الحاكم كان يباشر مهمة التصدي للهجوم فيكون الخروج عليه في هذه الظروف مُهددًا لأمن الأمة، ذلك لأن المجتمع في حاجة شديدة إليه حتى ولو كان ظالما. لكن ما مبرر الفتوى الآن والحاكم لا يباشر صدًا لهجوم أو غيره بل يباشر عملية تسهيل اختراق مجتمعه من قبل القوى الإمبريالية. هنا يصبح الخروج على الحاكم الذي جعل مجتمعه مطية للإمبريالية ضرورة قومية وهدفا أوليا يجب البدء به، لأنه أصبح هو المهدد الأساسي للأمن القومي. لكن تتلقف جماعات الإسلام السياسي هذا الهدف وتجعله مهمتها الأولى كرد فعل على إضفاء المؤسسة الدينية الرسمية الشرعية على الحاكم الظالم، وهنا تظهر فتوى أخرى بشرعية بل بواجب الخروج

على الحاكم الظالم لكن في إطار نزعة عدوانية سوف نشرحها عندما نأتي لمفهوم توينبي عن نزعة التعصب التي تعد رد فعل المجتمع الذي يمر بمرحلة اضمحلال. تؤدي ظروف الاضمحلال التي يمر بها المجتمع الإسلامي إذن إلى ردَّيْ فعل متناقضين يأخذان الشكل الديني في صورة فتويَيْن متناقضتين: فتوى التسليم للحاكم حتى ولو كان ظالما وتعبر عن نزعة المسايرة، وفتوى الخروج على الحاكم وتعبر عن نزعة التعصب والتزمت.

جمود مؤسسات المجتمع:

أما عن ما يصيب أنظمة المجتمع المتحلل من جمود وتيبُّس وعدم قدرة على التعامل مع التحديات المستجدة Intractability of Institutions (IV, P.133)، فيذهب توينبي إلى أن هذا الجمود يتمثل في محاولة المجتمع الإبقاء على نظمه القديمة مستخدما إياها في التعامل مع التحديات الجديدة؛ وبذلك يتم حشر القوى الاجتماعية الجديدة في النظم القديمة، "خمر جديدة في زقاق عتيقة"، مما يشوه النظام الاجتماعي القديم ويجعله أكثر تيبسا وتصلبا حتى يواجَه بالانكسار في النهاية، ويشوه كذلك القوى الاجتماعية الجديدة بوضعها في النظم القديمة، والنظر إلى المشكلات الجديدة بالمنظور القديم. ويظهر ذلك في المجتمع الإسلامي في الحفاظ على التعليم الديني المتمثل في مؤسسة الأزهر ونظام الكتاتيب جنبا إلى جنب مع نظم التعليم الحديثة، مما يؤدي

إلى الازدواجية الاجتماعية والانقسام الثقافي داخل المجتمع الواحد بين السلفي والعلماني، وبين التراث والحداثة، وبين الإيمان والعلم. ثم تظهر محاولات الجمع والتوفيق بين هذه المتناقضات بعد أن تمكنت في المجتمع والثقافة، وتأخذ هذه المحاولات الطابع الشكلي والتوفيقي بل والتلفيقي، غير منتبهة إلى أن أساس التناقض يكمن في ازدواجية نظام التعليم وجمعه التعليم الديني والتعليم المدني في نفس الوقت.

كما تظهر ظاهرة جمود المؤسسات في تمكين الأزهر من التعامل بمنظوراته القديمة وعقلياته السلفية مع ظواهر اجتماعية جديدة مثل قضايا الإبداع الأدبي والفني وحرية البحث العلمي والأكاديمي، وبذلك تقيد المؤسسة الدينية الإبداع، إذ يجب أن يوافق الأزهر على كل عمل فني حتى لو لم يتعلق بالتاريخ الإسلامي، وعلى كل كتاب يتعامل مع نص ديني بالتحليل والتأويل وبوجهة نظر غير سلفية حتى لو لم يكن كتابا في الدين، ويظل يمارس تقييد حرية الإبداع والبحث والتفكير حتى يتشوه هو ذاته ويصبح محكمة تفتيش ويصير قيِّما على الضمائر والنوايا ويشكل رجاله بوليس دينيًّا يتولى الرقابة على الضمائر ويحاكم الناس في أفكارهم وانتماءاتهم، وتصبح مهمته الأساسية ممارسة التكفير ويتحول إلى جهة اتهام وجهة تحقيق وجهة إدانة وجهة معاقبة بإصداره حكم التكفير، ويجمع بذلك كل السلطات بما فيها سلطات مدنية خالصة في دكتاتورية واضحة.

وَهْمٌ آخر يكشف عنه توينبي يذهب إلى الربط بين الخلافة والإيمان وصلاح المسلمين، حيث إن الإيمان لن يكتمل دون الخلافة، وحال المسلمين لن ينصلح بغيرها. هذا الوهم هو الوهم المرتبط بالخلافة باعتبارها دولة عالمية تأتي لتحفظ المجتمعات وتديم الإسلام وتتم الإيمان. ويظهر وهم التمسك بالدولة العالمية في كل حضارة متحللة بما فيها الحضارة الإسلامية، إذ ظهر لدى العصر الهليني المتأخر وتمثل في صورة التمسك بالإمبراطورية الرومانية المنهارة، وكذلك ظهر في العصور المتأخرة للإمبراطوريات الصينية والروسية والفرعونية. لقد كانت الخلافة هي دولة الإسلام العالمية التي نجحت في ضم مجتمعات عديدة تحت نظام واحد، وعندما انهارت الدولة العالمية وواجه الإسلام تحديات لم يقدر على التعامل معها بنجاح خاصة في القرن العشرين، ظهرت فكرة إحياء الخلافة، ومن قبلها فكرة الجامعة الإسلامية على يد الأفغاني، وما إحياء الخلافة إلا تعبير عن الحنين للدولة العالمية.

ومن بين علامات انهيار الحضارة الاعتقاد في أن مؤسسة ما وُجدت في مرحلة الازدهار والنمو وكانت عاملا على هذا النمو قادرة على الحفاظ على المجتمع في مرحلة انهياره. ويتمثل هذا في الحضارة الإسلامية في دعوة الاتجاهات السلفية إلى إحياء الخلافة والنظر إليها على أنها سوف تقدم الخلاص للمجتمع. يتباكى السلفيون على ضياع الخلافة بعد أن ألغاها كمال أتاتورك في تركيا، كما لو أن حال المسلمين كان أفضل أيام الخلافة العثمانية

من الآن، وكما لو أن حال المسلمين كان أفضل أيام الخلافات السابقة على العثمانيين، وكأن الخلافة في حد ذاتها تعني صلاح المجتمع. يشكل إحياء الخلافة أحد الدعائم الإيديولوجية لحركة الإخوان المسلمين في مصر، إذ ظهرت الحركة على يد حسن البنَّا سنة 1929، أي بعد سنوات قليلة من إلغاء الخلافة في تركيا. ويتصف الفكر الداعي إلى إحياء الخلافة بنزعة يوطوبية مثالية غائبة عن الواقع، فهو لا يقتصر على إحياء مؤسسة قديمة فات أوانها ولا يمكن العودة إليها بمقاييس عصرنا، بل كذلك يأخذ في الدعوة إلى إحيائها بصورة مجردة مع عدم التفكير فيمن يمكن أن يشغل هذا المنصب الآن، فمن هو المرشح الأفضل لخلافة الرسول في زماننا؟ كما يعتقد الخطاب السلفي أن الخلافة شخص، وأن من يشغل منصب الخلافة شخص، في حين أن نظام الخلافة كما كان موجودا بالفعل لم يكن يتمثل في أشخاص بل في أسر حاكمة كل منها ذات توجه إيديولوجي معين: الأمويون، العباسيون، الفاطميون، العثمانيون، ولم يكن أشخاص الخلفاء إلا منفذين لسياسات أسرهم الحاكمة. لا يعرف الخطاب السلفي شيئا اسمه المؤسسة، ولا يعرف أن السلطة في المجتمع المعاصر سلطة مؤسسية، إذ لا يُعد رئيس المؤسسة سوى مُنسِّقٍ عام ومنفذ لقرارات المؤسسة أو صانعٍ لقرارات تكون نتيجة تفكير مؤسسي لا تفكير فردي؛ هذا هو المفهوم الحداثي للسلطة، لكن المفهوم السلفي عنها تراثي وتقليدي؛ كما يتأثر الخطاب السلفي بما يحدث

في مجتمعه من تركيز السلطات في شخص الحاكم وممارسته لسلطاته بأسلوب شخصي مما يطبع قراراته بالطابع الشخصي. ولا يفعل الإسلام السياسي شيئا سوى إحلال ما يسميه الخليفة محل الحاكم الحالي متخذا نفس سلطاته لكن تحت قناع ديني. يريد الإسلام السياسي من الخليفة أن يكون حاكما باسم الإله لا باسم الشعب، يريد أن يجعله دكتاتورا لا يستمد سلطاته من الشعب بل من قوى غيبية. والخليفة الذي يتمنونه لن يكون حائزا على سلطات مدنية وحسب بل سيكون بالإضافة إلى ذلك أميرا للمؤمنين، أي سوف يجمع السلطتين: الدينية والمدنية، وهو صنف جديد من الدكتاتورية يتعدى الدكتاتوريات الحديثة التي لم تكن تجمع إلا السلطات المدنية.

تحتوي النزعة السلفية للإسلام السياسي على صفات عديدة تتشابه مع الفاشية التي تؤمن بالخلاص على يد قائد أو زعيم أوحد، إذ يظهر ذلك في إيمانها بالخلاص على يد خليفة أو أمير للمؤمنين، كما تحتوي على نزعة عدوانية مسلحة تعتقد في إمكان تغيير الأوضاع نحو الأفضل باستخدام العنف المسلح وتصفية الخصوم جسديا، ونزعة ماضوية تنظر إلى الماضي على أنه النموذج المُحتذَى، ونزعة خيال علمي تعتقد في إمكانية العودة إلى الزمان القديم بركوب آلة الزمن التي هي الدين حسب تصورهم عنه، فالدين لديهم هو آلة الزمن Time Machine التي إما أن تنقلنا نحن إلى الماضي أو تنقل الماضي إلينا (V, P.213). إذا كانت

السلفية أو الماضوية هي موقف الإسلام السياسي من الماضي، فإن الفاشية هي موقفه من الحاضر والمستقبل، فالفاشية هي الوجه الآخر للسلفية. وموقف السلفية من الحاضر موقف فاشي لأنه يتمثل في رفض المجتمع وتكفيره ومواجهته بالعنف المسلح، وموقفها من المستقبل فاشي أيضا لأنها تسعى لتأسيس دكتاتورية تحت مسمى الخلافة. وما يميز الإسلام السياسي الآن هو ما كان يميز حركة المتعصبين اليهودية Zealots في القرنين السابقين على الميلاد والقرن التالي له.

النزعة الشكلية:

عندما يدخل المجتمع مرحلة التحلل يحاول الحفاظ على وحدته السابقة وتماسكه بأي شكل، ويظهر ذلك في اهتمامه الزائد بالصيَغ القانونية الشكلية والصورية (VI, pp.49-83). لقد افتقد المجتمع المتحلل حيويته السابقة وقدرته على الإبداع والتي كانت السبب في نموه وتوسعه وازدهاره، افتقد التلقائية المتضمنة في كل فعل حر وفي كل ممارسة اجتماعية جديدة وناشئة؛ وهو يعوض فقدان حيويته وتلقائيته وممارسته الحرة بفرض قانون صوري على أعضائه، قانون يضمهم قسريا في كُلٍّ اجتماعي مصطنع. ويتأسس هذا القانون في فرض الممارسات الشكلية على أعضائه والتي دائما ما تأخذ صورة الشعائر. وبذلك تختفي الممارسة الاجتماعية Praxis الطوعية والمبدعة والتلقائية والحرة وتحل محلها الممارسات

الشكلية للشعائر. وهي تحافظ على التماسك الشكلي للمجتمع لضمان وحدته. ولا يعد الكل الاجتماعي ذا مضمون عيني حقيقي بل يصبح كلا شكليا ويتحول إلى كل مظهري مصطنع. فلا يتمكن المجتمع من الحفاظ على الكلية الحقة التي تربط أعضاءه بروابط اجتماعية عينية، وكل ما يستطيع القيام به الحفاظ على كلية شكلية تأخذ صورة توحيد المقاييس الخاصة بسلوكيات الأفراد. ويصل توحيد المقاييس هذا إلى الملبس، فيحاول المجتمع المتحلل الحفاظ على وحدة وكلية شكلية مظهرية تأخذ شكل فرض الحجاب وما يُسمى بالزي الإسلامي وإطلاق اللِّحية.

وتتم المناداة بالعودة إلى الشريعة وكأن الشريعة واحدة في حين أنه لا وجود لمثل هذه الشريعة الواحدة، فهناك شريعة حسب الفقه الحنفي وشريعة حسب الفقه الشافعي وشريعة حسب الفقه المالكي وشريعة حسب الفقه الحنبلي، وهي كلها تندرج في الفقه السني الذي يقف بجانبه فقه شيعي وفقه الخوارج. لكن يتم التغاضي عن كل هذا الاختلاف والتنوع في فهم الشريعة ويتم التركيز على شريعة واحدة شكلية وصورية، وهي صيغ قانونية صورية تهتم بالشكل والمظاهر وبإضفاء وحدة شكلية مظهرية على المجتمع مع فقدان المجتمع ذاته لأية وحدة عينية حقيقية. يعمل الفهم الشكلي الصوري للشريعة على تحنيط المجتمع، أي الحفاظ على جسده مع غياب الروح. إن الفهم الصوري للشريعة يحنط المجتمع تماما كما كان قدماء المصريين يحنطون أجساد موتاهم، فتحنيط الجسد لدى

الفراعنة كان بهدف الحفاظ على الجسد استعدادا لبعثه في الآخرة، وتحنيط المجتمع لدى الفهم الصوري الشكلي للشريعة يهدف الحفاظ على جسد المجتمع استعدادا للبعث أيضًا. ولا يكون التحنيط إلا لجسد قد مات وانفصلت عنه الروح، ولذلك فالتحنيط الاجتماعي هو لمجتمع فقد روحه وأصبح مجرد جسد ميت.

كما تصل النزعة الشكلية إلى التحكم في سلوك الأفراد، وهو ما يسميه توينبي "آلية المحاكاة" Mechanicalness of Mimesis (IV,P.119)، ويقصد بها أن المجتمع الذي وجد أن نوعا من الفعل قد مكّنه من النمو والازدهار في مرحلة سابقة من تاريخه يستمر في القيام بنفس الفعل على سبيل المحاكاة في مرحلة انهياره وذلك بطريقة آلية، معتقدا أن تكراره لهذا الفعل والتزامه بأدائه بحرفية سوف يساعده على البقاء وعلى تجاوز أزماته الحالية. ويظهر ذلك في حالة المجتمعات الإسلامية في الدعوة إلى الالتزام بالشعائر الدينية؛ فهذه الشعائر كانت مرتبطة بحضارة في طور التقدم والازدهار، حضارة قامت على أساس ديني بصفة رئيسية، ويعتقد الخطاب السلفي أن التزام أفراد المجتمع بتلك الشعائر والقيام بها بحرفية كافٍ للحفاظ على هوية مهتزة للمجتمع، وعلى مجتمع يمر بمرحلة انهيار. وتصل درجة الالتزام بالشعائر إلى أدق التفاصيل، حيث يشدد الخطاب الأصولي على الالتزام بحركات جسدية معينة. ولا تقتصر آلية المحاكاة على المحاكاة الجسدية بل تشمل كذلك المحاكاة اللفظية، أي الترديد اللفظي لعبارات معينة

قبل ممارسة كل نشاط يومي؛ قبل الأكل وبعده، وقبل دخول البيت وعند الخروج، وقبل ركوب وسيلة مواصلات وبعدها، وقبل دخول السوق وبعد الخروج منه، وقبل ممارسة الواجبات الزوجية وبعدها.

صنمية النص:

تنتهي النزعة الشكلية المتمسكة بحرفية النص إلى أن يتحول النص إلى صنم Fetish. يصبح النص صنما عندما يتخذه البشر وسيطا بينهم وبين الواقع، إذ لا يعودون يفهمون واقعهم مباشرة بل عن طريق النص، ولا يستطيعون التعامل معه إلا من خلال النص، ولا يستطيعون فهم وتفسير مشكلاتهم الواقعية إلا بردها إلى حلول يعتقدون في وجودها في النص؛ وعندما يعتقدون أن التمسك بالنص كافٍ لحل كل مشاكلهم. هنا يتخذ النص الطابع الصنمي، إذ يصبح هو الصنم الأكبر في حياتهم. فالصنمية هي أن يتخذ البشر وسيطا ما على أنه الأصل، يتخذون تمثالا أو رمزا أو شيئا أو نصا على أنه الحقيقة، وينظرون إليه على أن به قوة خفية تتعدى سكونه الظاهر، وأسرارًا لا يكشف عنها إلا للخاصة وبالتدريج، وهنا يتحول التمسك بالنص إلى نوع من السحر، إذ يصبح النص تعويذة لطرد الشر والجن والعفاريت وجلب الخير. النصيون لم يفعلوا شيئا إلا أن أحلوا النص محل الصنم. صحيح أنهم حطموا الأصنام القديمة إلا أنهم أقاموا مكانها صنما جديدًا.

وصنمية النص أقوى أنواع الصنمية ويفوق خطرها صنمية الشيء المادي، فالصنم المادي من السهل تحطيمه والتخلي عنه لأن تفاهته ولاعقلانيته ظاهرة للعيان، أما صنمية النص فتستعصي على التحطيم، لأن النص متكلم في حين أن الرمز صامت، والنص معنوي يتم تبادله على الألسنة وبين الأجيال. إن ضربة قوية باليد كفيلة بتحطيم التمثال أو الصورة، لكن صنمية النص لا يمكن تحطيمها بهذه الطريقة، ولذلك سوف نظل أسرى لها طويلا.

التمسك بالقديم:

عندما يحلل توينبي الحضارات في اضمحلالها، يكشف عن نزعة يسميها "التمسك بالقديم" Archaism. فعندما تمر الحضارة بمرحلة اضمحلال فإن مجتمعاتها تميل إلى التمسك بأنماط من السلوك والتفكير كانت مصاحبة للحضارة في نموها وتوسعها وازدهارها، ويتمثل هذا التمسك بالالتزام بكل ما هو قديم، ويظهر القديم على أنه هو الأصيل (VI, pp.49ff.)؛ وبذلك يظهر الحديث القائل إن كل خير في اتباع من سلف، وكل شر في اتباع من خلف.

ويميز توينبي بين التمسك بالقديم والنهضة Renaissance. تتمثل النهضة في إحياء تراث حضارة سابقة في حضارة ناشئة، مثل إحياء أوروبا الحديثة للتراث الهليني القديم، والذي بدأ في شمال إيطاليا ثم انتقل منها إلى غرب أوروبا(IX, pp. 1, ff.) .

وعلى الرغم من أن النهضة هي عودة للقديم (ذلك الذي سمي في عصر النهضة الأوروبية بالكلاسيكي)، مثلها في ذلك مثل نزعة التمسك بالقديم، إلا أن النهضة تمثل استعارة تراث ثقافي قديم لحضارة مختلفة يفيد الحضارة الناشئة باعتباره طريقة جديدة للتعبير عن نفسها؛ بمعنى أن أوروبا الحديثة التي ولدت من نهاية العصور الوسطى كانت تبحث عن أساليب مختلفة للتعبير الذاتي عن نفسها، وعن طرق مختلفة للنظر إلى العالم. ولأنها تركت تراث العصور الوسطى وراءها فلم تجد خيرا من التراث الهليني. أما نزعة التمسك بالقديم فليست إحياء لتراث حضارة سابقة في حضارة ناشئة، بل هي التمسك بتراث نفس الحضارة في مرحلة اضمحلالها. ويتمثل هذا في الحركات السلفية المعاصرة، ذلك لأنها لا تستعير قديما من حضارة مختلفة بل تتمسك بقديم حضارتها ذاتها أيام كانت في مرحلة ازدهارها. ولهذا السبب لا تنظر السلفية إلى ذاتها على أنها نهضة بل على أنها استمرار للقديم والتمسك به؛ ويظهر الحديث القائل إن ما صلح لهذه الأمة في أولها يصلح لآخرها.

وتظهر نزعة التمسك بكل ما هو قديم في حالة السلفية المعاصرة في مناداتها بإحياء الخلافة. ويذهب توينبي إلى أن ما يجعل التمسك بالقديم يختلف عن النهضة أن الأخيرة تمثل تبنّيًا لأساليب ثقافية في التعبير من حضارة سابقة لديها نوع من القرابة Affinity من الحضارة الناشئة. ذلك لأن أوروبا الحديثة هي الحفيد

المباشر للحضارة الهلينية، ونظرا للقرابة بينهما فإن الإحياء في هذا السياق يكون خادما لغايات الحضارة الناشئة في التعبير عن نفسها والتميز والاختلاف عن العصور الوسطى. أما التمسك بالقديم فهو عودة إلى قديم نفس الحضارة. لكن هذه العودة لا تكون إحياء بل استحضارا، مثل تحضير أرواح الموتى. فلأن عصر ازدهار الحضارة الإسلامية قد انتهى هو والتعبير السياسي عنه في صورة الخلافة، فإن المناداة بالعودة إلى الخلافة تمثل استحضارا لشيء قد مات. ولا يمكن لاستحضار الميت أن ينتج إلا شبحا؛ تماما مثلما ظهر لهاملت شبح والده المقتول ليحثه على الأخذ بثأره من قتلته. وهاملت الإسلامي مثله مثل هاملت شيكسبير بالضبط، لا يزال مترددا، أيأخذ بثأر والده المقتول أم يساير زوج أمه؟ أيجاهد أم يهادن؟ وطالما لم يحسم هاملت الإسلامي أمره بأحد الخيارين يظل الشبح حاضرا أمامه يؤرقه في نومه، وفي يقظته أيضا.

الانغلاق والتشرنق:

تجد المجتمعات الإسلامية نفسها الآن في وضع مشابه لوضع المجتمع اليهودي القديم بعد فقدان دولته. لم تَدُمْ دولة إسرائيل القديمة طويلا، إذ كان عمرها في غاية القِصَر، فلم يتجاوز القرون الثلاثة، من العاشر ق.م. إلى الثامن ق.م. عندما انهارت الدولة تحت جيوش نبوخذنَصَّر الملك البابلي. وعندما انهارت دولة اليهود لم يجد المجتمع اليهودي وسيلة ليحافظ بها على نفسه وسط القوى المعادية له ووسط الشتات إلا الدين. وهكذا نشأ الجانب

الأكبر من الديانة اليهودية باعتباره وسيلة المجتمعات اليهودية للمحافظة على نفسها وعلى هويتها بعد ضياع الدولة. فعندما ضاعت الدولة انغلق المجتمع اليهودي على نفسه وحصن نفسه بمجموعة من القوانين والقواعد المسماة بالشريعة اليهودية؛ وهذه الشريعة ليست في حقيقتها سوى وسيلة للمحافظة على المجتمع في غياب الدولة. وهذا هو السبب في أن الدين لدى اليهود، ولدى المسلمين أيضا، يختلط بالسياسة، فالدين لديهما تعويض عن غياب السياسة.

وهكذا صنع المجتمع اليهودي لنفسه شرنقة عاش فيها، والمجتمعات الإسلامية الآن في سبيلها لصنع شرنقة مثيلة، تحمي بها نفسها وتنعزل عن العالم. إن المجتمع البشري مثل الكائن الحي، عندما يواجَه بقوى معادية يحاول الحفاظ على بقائه بأية وسيلة، وإذا كانت القوى المعادية أقوى منه وتهدد كيانه، يميل المجتمع البشري لأن ينكمش على ذاته. ولأن المجتمع اليهودي، مثله مثل المجتمعات الإسلامية الآن، قد افتقد الأداة العسكرية والسياسية التي يمكن أن يحافظ بها على نفسه، صنع شرنقة انكمش إليها وعاش فيها طويلا. ومع طول الزمن الذي مر على اليهود في الشتات، ومع حرصهم الدائم على عدم الذوبان في حضارة أو ثقافة أخرى، ازداد سُمْك الشرنقة التي يحمي بها اليهود أنفسهم وازدادت صلابتها حتى تحولت إلى شيء شبيه بصَدَفة السلحفاة، الدرع الذي يحميهم من الضربات الخارجية.

هذه الشرنقة التي تحولت إلى صدفة صلبة حافظت بالفعل على المجتمع اليهودي في داخلها لكن في حالة من الثبات والسكون، حتى تحول اليهود إلى حفرية، أي مجتمع ثبت عند لحظة تاريخية معينة ولم يتطور، في حين تطورت كل البشرية من حوله. المجتمع اليهودي باعتباره حفرية حافظ على تراثه القديم ووقف أمام أية محاولة للتغيير، لأن كل محاولة تغيير نظر إليها على أنها تهديد لهويته وكيانه وينذر بالضياع التام لليهودية، فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

ولذلك فإن محافظة اليهود على دينهم طقوسيًا وشعائريًا ونصيًا، أي سلفيتهم وأصوليتهم التي سبقت السلفية والأصولية الإسلامية بألف سنة، كانت في حقيقتها محافظة على الذات. تماهى اليهود مع مجمل القوانين والقواعد التي تنظم مجتمعهم وتحافظ عليه في حالة التشرنق، وأصبحت هي المصدر الذي يستمدون منه الهوية، والسبب الذي يوحي لديهم بالأصالة ويمدهم بشعور بالعمق التاريخي والوعي الجمعي الواحد. وبذلك أصبحت اليهودية أسلوبًا في التساند الاجتماعي المتخيل. التساند الاجتماعي الحقيقي هو الذي يتضمن رابطة اجتماعية حقيقية، لكن اليهود لفقدانهم لدولة تحمي المجتمع استعاضوا عن الرابطة الاجتماعية الحقيقية برابطة متخيلة. ولم تكن هذه الرابطة المتخيلة مجرد أوهام وأفكار وخرافات، بل استندت على مجموعة من الشعائر والفروض الدينية. كلما افتقد المجتمع لرابط موحد حقيقي،

استعاض عنه برابط مصطنع وهو الشعائرية التي تضم أفراد المجتمع معا بطريقة آلية وقسرية. وبدلا من دستور لدولة وقوانين اجتماعية ظهر مكانهما لدى اليهود الشريعة التي تقوم بدور الدستور والقوانين في غياب الدولة. وبدلا من الانتماء لدولة أصبح الانتماء الأساسي للدين. وهكذا ظهر الدين لدى المجتمعات اليهودية باعتباره بديلا عن الدولة.

الانقسام في النفس البشرية:

وكما تشهد الحضارات المتحللة انقساما في المجتمع، تشهد انقساما آخر في النفس البشرية. ومن مظاهر انقسام النفس البشرية نزعة الاستشهاد التي تدفع الفرد للانفصال عن مجتمعه والاندفاع المحموم نحو عدوه أو من يتصوره أنه عدوه مضحيا بنفسه. إن نزعة الاستشهاد تعد من مظاهر انقسام النفس البشرية لأن الشخص الذي يضحي بنفسه يكون قد انفصل عن مجتمعه من البداية، وقام باندفاع يائس نحو عدوه لا يحسب النتائج التي تترتب على استشهاده. فالشخص اليائس الذي يندفع نحو الاستشهاد تسيطر عليه رغبة غير عقلانية، لأنه يعمل بمفرده عالما أن النهاية هي موته، ولا يفكر بمقاييس النجاح والفشل بل يدفعه الإحباط إلى فقدان حياته (V, pp.404-411). إن نزعة الاستشهاد لا تنتشر إلا في مجتمع يعاني أفراده من الإحباط واليأس الشديد والذين ينفصلون عن مجتمعهم بتفضيلهم الموت على الحياة، وهو موت في سياق الفشل والخسارة. ويمثل المستشهد مثالا على انقسام

النفس لأن تفكيره قد سيطرت عليه ثنائيات متناقضة، إذ يفكر بثنائيات الخير والشر، والحلال والحرام، والإيمان والكفر، وهو يرى أن كل ما حوله شر وكفر. وتتمثل تعاسته وتعاسة مصيره في أنه يصبح ضحية للشر والكفر الذي يحاربه، ويسمح لهما بأن يأخذا حياته. فعلى الرغم من أنه لا يرى أمامه إلا الزوجين المتناقضين: الخير والشر، إلا أنه لا يعمل من أجل الخير بل يجعل نفسه ضحية للشر لأن اندفاعه نحو الموت لا يؤدي به إلا أن يضع نفسه تحت رحمة نفس هذا الشر الذي يحاربه.

ومن بين مظاهر اتقسام النفس البشرية المصاحبة لمرحلة تحلل الحضارات نزعة التمركز حول الذات، أو ما يسميه توينبي "تمجيد ذات زائلة" Idolization of an Ephemeral Self (IV, P.261)، ويتمثل ذلك في المجتمع الإسلامي في النظر إلى الأمة الإسلامية على أنها الأفضل بين الأمم، وعلى أنها سوف تنول وحدها الخلاص الأخروي، في حين أن حالها هو الأسوأ بين شعوب العالم. والذات يمكن أن تكون شخصا وتتحول النزعة بذلك إلى تمجيد الأشخاص على حساب المبادئ والقيم والأفكار، وتعتقد أن المبادئ والقيم لا تقوم إلا بالأشخاص، بل وبأشخاص معينين يمثلونها، مثل تجسد الكرم في حاتم الطائي، ويصبح الكرم حاتميا، أي متصفا بالشخص ولا يقوم بذاته، ويتجسد العدل في عمر ويصير العدل عمريا، وتتجسد الشجاعة في عنتر بن شداد وتصبح الشجاعة عنترية، ويصبح الإيمان نورا محمديا. ويمكن أن

تكون الذات أفرادا كثيرين يشكلون مجموعة وتصبح ذاتا جمعية متمثلة في الصحابة والتابعين، وبذلك يُنظر إليهم على أنهم يجسدون كل القيم الإنسانية ويصبحون مثلا لكل الأجيال، ويتم تقديسهم في حين أنهم بشر عاديون ليس لهم أية أفضلية سوى أن تصادف وجودهم في فترة زمنية معينة.

إن نزعة تمجيد الأشخاص تكشف عن عدم القدرة على إدراك أن المبادئ والقيم يمكن أن تتحقق في المجتمع وفي نظمه ومؤسساته ولا تقتصر على الأشخاص، بحيث تكون مؤسسات المجتمع ضامنة لصلاح الأفراد. فمع عجز المجتمع المتحلل عن تحقيق العدل مثلا يتم إلحاق العدل بشخص عادل يستطيع وحده تحقيق العدل بأفعاله الفردية، في حين أن العدل قيمة يجب أن تتجسد في المجتمع ونظمه، ومع عجز المجتمع عن تحقيق الفضيلة تصبح الفضيلة صفة لشخص يستطيع نقلها لغيره، ويتم تمجيد وتقديس الفضلاء في ذاكرة الناس كتعويض عن افتقاد المجتمع للفضيلة وعجزه عن تحقيقها.

ويتناول توينبي نوعا آخر من الشعور يظهر في الحضارات المتحللة يسميه "الشعور بالانسياق" The Sense of Drift، ويتمثل في نزعة الجبر (V, P.424). ويتناول توينبي مذهب أبي الحسن الأشعري كمَثَل على ذلك الشعور، ويذهب إلى أنه يظهر لدى الأفراد في المجتمعات المتحللة ويتمثل في اعتقاد المرء أنه خاضع لقوة أعلى منه ومن المجتمع كله تفوقه وتتحكم فيه وتضع

له مصيره ولا يستطيع منها فكاكا. والسبب في هذا الشعور أن المجتمع فقد القدرة على مواجهة الأخطار التي تواجهه والتعامل معها بنجاح وأصبحت نظمه ومؤسساته عاجزة، وهذا العجز ينعكس في وعي الأفراد ويأخذ شكل الاعتقاد في الجبر والقدر وفي كون الإنسان مُسيَّرًا، وهو لا يشعر بأنه مسير إلا لأن الظروف التي يعيشها قد انفلتت من سيطرته ولم يعد متمكنا من التعامل معها بإرادته الحرة، وتحولت إلى قوة طاغية تتحكم فيه، فيشعر عندئذ بالعجز أمامها وبالانسياق في تيارها، تأخذه حيث شاءت وتفعل فيه ما تشاء دون إرادة منه.

كما يظهر نوع آخر من الشعور في الحضارات المتحللة يسميه توينبي "الشعور بالخطيئة" The Sense of Sin (V,P.432). والشعور بالخطيئة نوعان، نوع يشعر به المرء في نفسه ويعتقد أنه خطَّاء ويشرع في التوبة والتضرع طلبا للمغفرة، ونوع آخر يشعر به المرء في مجتمعه ويعتقد أن المجتمع كله خطاء وبالتالي يحكم عليه بالكفر. والنوعان منتشران في المجتمعات الإسلامية الآن، وخاصة النوع الثاني. فالشعور المسيطر على الجانب المسلح من جماعات الإسلام السياسي هو الشعور بخطيئة المجتمع، ومن هنا تكفيره. وهم لا يشعرون بخطيئتهم هم بمثل ما يشعرون بخطيئة الآخرين. لو كانوا يحسبون نتائج أفعالهم الإرهابية لقتلهم شعورهم بالذنب وبالخطيئة التي ارتكبوها في حق مجتمعهم والتي تفوق أية خطيئة يتصورونها لهذا المجتمع.

كما يسود المجتمعات المتحللة شعور آخر يسميه توينبي "الشعور بالاتحاد" Sense of Unity، وهو شعور البعد الواحد ووجهة النظر الواحدة التي تعتبر نفسها هي الصحيحة والبقية خاطئة أو ضالة أو كافرة، ويظهر ذلك في المجتمع الإسلامي في صورة الفرقة الناجية، في حين أن محمداً قد اعترف بأهمية تعدد الآراء والاختلاف: "اختلاف أمتي رحمة"؛ لكن تظهر على السطح فكرة الفرقة الناجية وتسود. إن الشعور الأحادي والبعد الواحد يسودان في المجتمعات المتحللة كعلامة على الرغبة في القضاء على التنوع والتعدد الذي يظهر في صورة اختلاف وخلاف وتشتت وانشقاق. يظهر التعدد في مراحل نمو وازدهار الحضارات على أنه علامة صحية، فتظهر الديمقراطية في المجال السياسي أو المذاهب الفقهية المختلفة بل والمتعارضة في بعض النواحي في المجال الديني. وتنقلب ظاهرة التعدد إلى ظاهرة ضارة تعبر عن الانشقاق والخلاف في مرحلة التحلل، فيسود المذهب الواحد وتتم المناداة بالعودة للإسلام كما لو أن الإسلام واحد، في حين أنه ليس هناك وجود لمثل هذا الإسلام الواحد؛ فهناك إسلام مالكي وإسلام شافعي وإسلام حنبلي وإسلام حنفي، وهو كله إسلام سنّي يقف بجانبه إسلام شيعي وإسلام صوفي وإسلام خوارجي وإسلام معتزلي؛ إسلام أزهري مصري وإسلام سنوسي وإسلام وهّابي سعودي وإسلام خوميني إيراني.

ولأن المجتمع المتحلل يعيش حالة من الاغتراب ومن انفصال أفراده عنه وعن بعضهم البعض، ولعدم وجود أي رابط حقيقي بينهم، ينظر هذا المجتمع إلى الفضيلة على أنها علاقة مع شيء آخر يعلو المجتمع والعلاقات الاجتماعية ويتجاوزهما (VI,pp.132-148)، سواء كان هذا الشيء في الماضي أو في السماء، وسواء كان منفصلا عن المجتمع في الزمان أو في المكان. وتصبح الفضيلة هي التمسك بالدين حسب ما يفهمه السلفيون، أي التمسك بالشعائر التي يؤدونها بمحاكاة آلية. وفي هذا الوضع يغيب البعد الحقيقي للفضيلة وهو بعدها الاجتماعي الذي يتجسد في العلاقات بين الناس وبعضهم وبينهم وبين مجتمعهم الذي يشملهم. فلأن أفراد المجتمع منفصلون عن بعضهم البعض ومغتربون، يحاول المجتمع أن يقيم روابط أخرى، متجاوزًا نفسه ومكانه وزمانه، مع الماضي ومع السماء. يعوض المجتمع فقدان الروابط الداخلية بين أعضائه بإقامة روابط خارجية في الزمان والمكان، فيرحل عن زمانه ومكانه تاركًا حاضره مسافرًا نحو الماضي ونحو السماء معتقدًا أن هذا يعوضه عن فقدان ذاته في الحاضر. ولا يستطيع المجتمع الانتقال الفعلي الحقيقي إلى الماضي وإلى السماء بل يظل شقيًا تعيسًا في حاضره، ولذلك فالرحلة التي يقوم بها ليست رحلة حقيقية بل رحلة متخيلة، رحلة حالمة تمده بمهدئات مؤقتة، وهي إن زادت على الحد يتحول تأثيرها إلى التخدير.

الفصل

الرابع

4

حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني

يتمثل التطبيق العربي المعاصر للمنهج الفينومينولوجى في مشروع حسن حنفي التراث والتجديد. ويتضح هذا المنهج لديه في تناوله للعلمين الأساسين في التراث العربي الإسلامى: علم أصول الفقه، وعلم أصول الدين. تناول حنفي علم أصول الفقه في الجزء الأول من رسالته للدكتوراه، "مناهج التفسير: دراسة في علم أصول الفقه" سنة 1965، وتناول علم أصول الدين في كتابه "من العقيدة إلى الثورة - محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين" سنة 1988. وينتمي تطبيق حنفي للمنهج الفينومينولوجي إلى "فينومينولوجيا الدين" وإلى "فينومينولوجيا الوعى التاريخى" التي يُنظر إليها على أنها "فينومينولوجيا الحضارات المقارنة".

إن الهدف الأساس لهذه الدراسة هو الكشف عن الملامح الهيجلية والملامح الهوسرلية لتطبيقات المنهج الفينومينولوجي، ورصدها والتمييز بينها بدقة لدى حسن حنفي. وتكشف تطبيقاته

عن التوتر والتحرك بحرية وأحيانًا المزج بين الممارسة الهيجلية والممارسة الهوسرلية للفينومينولوجيا، إذ لاحظنا على ممارسة حنفي للفينومينولوجيا ذلك التواجد المتوازي للطابع الهيجلي والطابع الهوسرلي للفينومينولوجيا.

وفي استخدامه للفينومينولوجيا يستمر حنفي في التوسع في الشكل الذي انتهت إليه فينومينولوجيا هوسرل في "أزمة العلوم الأوروبية"، أي بعد أن وسَّعها هوسرل حتى تشمل موضوعات الوعي التاريخي والأزمة الروحية للغرب وانعكاسها على علومه. مشروع حسن حنفي إذن هو فينومينولوجا لأزمة علوم التراث العربية باعتبارها كاشفة عن الأزمة الحضارية للمسلمين، في مقابل فينومينولوجيا أزمة العلوم الأوروبية عند هوسرل. إن تعامل هوسرل مع المنهج الفينومينولوجي لدراسة موضوعات تاريخية ولتشخيص الأزمة الروحية للغرب الأوروبي، اضطرته لأن يتبنى

مقـولات هيجلية سـبق ظهورها في فـينومينولوجيـا الروح، وقد انقلب هوسرل إلى فيلسوف هـيجلي في "أزمة العلوم الأوروبية" متـبنيًا نزعة هـيجل التاريخـية ومفـهومه عن المطـلق وعن الذاتية المتبـادلة بين الذوات باعتـبارها روحًـا مطلقًا. ونستطـيع القول أن حسن حنفي هو الآخر يتـبنى الفينومينولوجيا الهوسـرلية بعد ذلك الانقلاب الهيجلي لهوسرل.

فإذا استعرضنا مشروع حسن حنفي ابتداءً من رسالة الدكتوراه في الستينيات مرورًا بأعماله في السـبعينيات وحتى من العقيدة إلى الثورة في الثـمانينيات، نلاحظ أن منهجـيته الفينومينـولوجية تمزج بين الملامح الهوسرليـة والملامح الهيجلية. وهذه الملامح الهـيجلية جعلته يتبنى تطوير فويرباخ لفينومينولوجيا هيجل، وخاصة لتحليل هيـجل للوعي الشكّي في صـورة فينـومينولوجـيـا للوعي الديني المغتـرب في جوهر المسـيحيـة. ولذلك نراه في "من العقـيدة إلى الثورة" يمارس ردًا لمباحث علم أصول الدين إلى الوعي الإنساني، بعد أن كـان الوعي الإلهي هو المسيطر على المصنفـات القديمة في ذلك العلم، مع استـخدامه لطريقـة تحليل الوعي الديني باعتـباره وعيًا مغـتربًا الذي هو في حقيقته وعي إنسـاني ملحق بالإله. فما يحكم منهجية حسن حنفي تقنيته فينومينولوجية هوسرلية تمكّنه من التعامل مع علوم التراث على أنهـا كاشفة عن أشكال في الوعي، وذلك كله في إطار أوسع يتـعدى نطاق فـينومينولـوجيا هـوسرل يستخدم فيه مقولات وتقنية نقد الوعي الديني المغترب الظاهرة في الفينومينولوجيا الهيجلية - الفويرباخية.

أولاً - القراءة الفينومينولوجية لعلم أصول الفقه:

يستند علم أصـول الفقه علـى القرآن والسنة، ويتأسـسان في وعي الراوي عن طريق منهـجين: منهج النقل المـكتوب في حـالة القرآن، ومنهج النقل الشفاهي فـي حالة السُّنة. ولكن قبل أن يبدأ حـسن حنفي فـي تحليل هذين المنهـجين يـتناول واقـعـة الوحي، ويذهب إلى أن الوحي هو المسلمة الأساسية في كل علوم التراث. ويعامل الوحي على أنه وعي خـالص أو قبلي تاريخي مسـتخدمًا تعبير هوسرل[1].

ويتأسس علم أصـول الفقه في وعي الفقـيه بناءً على أشكال ثلاثة من الوعي: الوعي التاريخي، والوعي النظـري وينطوي تحته الوعي اللغوي، ثم أخـيرًا الوعي العمـلي. وهذه الأشكال الثلاثة تعبر عن أشكال الزمان الثلاثة؛ فـالوعي التاريخي يعبر عن الوعي بالماضي، والوعي الـنظري يعـبـر عن الوعي بالحـاضـر، والوعي العملي يعبر عن الـوعي بالمستقبل[2]. أى أن الفقيـه توجهه ثلاثة اعـتبـارات زمـانية في بحـثـه عن علمـه، هي الماضي والحاضـر والمسـتقـبل. وقـد نجح حـسن حنفي بذلك في تطبـيق تحليـلات هوسرل للوعي بالزمان الداخلي وكيفية تأسـيسه للموضوعية على

(1) Hassan Hanafi: La Phenomenology de l'Exegese. Essai d'une Hermeneutique Existentielle à Partir du Nouveau Testament. (The Anglo - Egyptian Bookshop, Cairo 1988), P. 38.

(2) Ibid: P. 18.

مجال الفـقه، وأوضح كيفيـة انبناء أقسام أصول الفـقه انطلاقًا من الأشكال الأساسية للوعي التي ترجع بدورها إلى الوعي بالزمان.

1 - الوعي التاريخي:

ومـا يبرر القـول بأن رواية القرآن والـسنة تكشف عن الوعي التاريخي أن مناهج الرواية في الحـالتين تأخذ في اعتبـارها الزمان الماضي، حـيث قـد تم نزول الوحـي وكـتـابة آيات القـرآن ونقل أحاديث الرسول في لحظة ماضية من الزمان، ويكون ضمان صحة القرآن والسنة بحثًا في كيفية انتقال هذين النصين كتابة وشفاهة عبر الأفراد والأجيال.

وإذا كـان القرآن والـسنة يعبـران عن الوحي المكـتوب، فـإن الأصلين الآخرين لأصول الفقه وهما الإجماع والقياس يعبران عن الوحي الحي[1]. ويؤوِّل حسن حنفي الإجماع على أنه ذاتية متبادلة بين الذوات Intersubjectivity، مضيفًا بذلك بُعْدًا فينومينولوجيًا جديدًا لقراءته لأصول الفقه[2]، ذاهبًا إلى أن اعتماد الفقه للإجماع

---

(1) أ.د. حسن حنفي: علـم أصول الفقـه، في دراسات إسلامـية، دار التنوير، بيروت 1982، ص 61.

(2) Hassan Hanafi: Les Méthodes d'Exegese. Essai sur la Science des Fondement de la Comprehension (Ilm Usul Al-Fiqh). Le Conseil Superieua des Arts, des Letters et des Sciences Socials, Le Caire 1965, P. 88.

كأصل بعد القرآن والسنة تعبير عن العصمة[1] (لا تجتمع الأمة على باطل) وعلى إمكانية تعبير المجتمع عن الحقيقة بعد انقطاع الوحي، إذ تستمر الأمة باعتبارها وحيًا حيًا بعد انتهاء الوحي المكتوب.

أما القياس فهو يعبر عن العقل الفردي بعد أن كان الإجماع معبرًا عن العقل الجمعي. ويتوسع حسن حنفي في تحليل القياس ذاهبًا إلى أنه يكشف عن الخبرة الفردية، أي خبرة الفقيه بأحداث مجتمعه وظروفه، وعن العقلانية الطوعية أو التلقائية التي تستجيب للظروف الجديدة وغير المسبوقة بأن تحاول إيجاد فهم جديد للنص من خلال الواقع المستجد[2]، وتأخذ في الاعتبار الواقع الحالي للأشياء والظروف المستجدة التي تفرض فهمًا جديدًا للنص[3].

كما تكشف الأدلة الأربعة عن أربعة أنواع من الخبرة: الخبرة اللاشخصية في حالة القرآن L'experience anonyme على أساس أن الوحي رسالة للناس كافة لا لشخص بعينه أو لأمة بعينها[4]، والخبرة المتميزة أو الصفوية L'experience privilegiee في حالة السُّنّة، حيث إن مستقبلي السنة الأوائل كانوا هم الصحابة وحيث إنها صادرة عن الرسول الذي هو

(1) Ibid: P. 87.

(2) Ibid: P. 98 - 100.

(3) Ibid: P. 102.

(4) Ibid: P. 65.

الشخص المصطفى من بين الناس لتلقِّي الوحي وتبليغه[1]، هذا بالإضافة إلى أن السنة قد انتقلت على أيدي أناس يُنظر لهم على أنهم الصفوة أي التابعين وأهل البيت، والخبرة البينذاتية في حالة الإجماع L'experience intersubjective، وقد سبقت الإشارة إليها، وأخيرًا الخبرة الفردية في حالة القياس L'experience individuelle من حيث تعبيرها عن العقل الفردي؛ ولما كان القياس يستخدم مباحث لغوية منطقية لفهم النص وذلك في إطار المصلحة ومقاصد الشرع الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فإنه يمثل اتحاد الوعي التاريخي والوعي التأملي أو النظري[2] La conscience eidétique، بناء على انتماء مباحث اللغة والمنطق إلى مجال النظر، كما أنه يمثل نقطة النهاية بالنسبة للوعي التاريخي ونقطة البداية بالنسبة للوعي التأملي.

2 - الوعي التأملي:

يتعامل الوعي التأملي مع الوحي المنطوق (القرآن) والوحي الشفاهي (السنة)، ولما كان هذا الوحي موضوعًا في صورة لغة فإن أول ما يتعامل معه الوعي التأملي هو الألفاظ من حيث تراكيبها اللغوية. وبعد فهم التركيب اللغوي للألفاظ يتم البحث في معانيها. واهتمام علم أصول الفقه يكون بالنصوص المنطوية على

(1) Ibid: P. 77.

(2) أ.د. حسن حنفي: علم أصول الفقه، ص 64.

حكم، وبالتالي يتم التعامل مع النص من جهة كونه معقولاً أو متضمنًا استدلالاً وعللاً، وهنا ينشأ مبحث العلل.

وبناءً على المنطق الداخلي لكل مبحث تنقسم موضوعاته وتتطور، وذلك حسب قسمة عقلية في الوعي التأملي للفقيه؛ فينقسم مبحث الألفاظ إلى الأسماء، والأسماء إلى اصطلاحية وتوفيقية[1]، أما مبحث المعاني فيقسم الكلام إلى ما يدل وما لا يدل، وما يدل فإنه إما يدل على معنى ظاهر أو معنى مُؤوَّل، أو أمر أو نهي، أو عام وخاص. وأما مبحث العلة فإنه يتمثل في القياس، ويكون القياس في أربعة أركان: الأصل والفرع والعلة والحكم[2]. ويذهب حنفي إلى أن مباحث الألفاظ والمعاني والعلل قد تطورت إلى منطق خالص وابتعدت عن الأحكام، وذلك يرجع إلى أنها نشأت أساسًا انطلاقًا من الوعي التأملي، فأدى الاستمرار في المنطق الداخلي لكل مبحث إلى تحوله إلى مبحث تأملي خالص وهو المنطق الخالص. كذلك تكشف هذه المباحث عما يميز كل وعى تأملى بوجه عام وفي كل حضارة، مثل "منهج البداية الأولى والقسمة العقلية التي تقوم باحتواء الموضوع كله وتحديد بنائه ومعرفة احتمالاته ورصد المواقف كلها . . . مما يدل على التوحيد بين العقل وموضوعه حيث تكون خطوات المنهج هي ذاتها بناء الموضوع"[3]. ويكشف حنفي بذلك لا عن قراءته

(1) المرجع السابق، ص 65.

(2) المرجع السابق، ص 73.

(3) المرجع السابق، ص 76.

الفينومينولوجية لعلم أصول الفقه كما لو أن الفينومينولوجيا منهج غريب على موضوع الدراسة ومطبق عليه من الخارج، بل عن أن ذلك العلم يكشف في داخله عن الوعي بالمعنى الفينومينولوجي، أي الوعي باعتباره خبرة حية معاشة. ذلك لأنه يرصد بدقة الاتحاد بين فعل الوعي noesis وموضوعه noema وكيفية بناء فعل الوعي لموضوعه كما يذهب هوسرل. وحنفي بذلك يثبت صحة نتائج فينومينولوجيا هوسرل باكتشافها من داخل علم أصول الفقه.

3- الوعي العملي:

هو اتحاد الوعي التاريخي بالوعي التأملي، إذ بعد أن أثبت الوعي التاريخي صحة النص، وفهم الوعي التأملي النص من حيث اللغة والتراكيب والمعنى، ينتهي الوعي العملي باستنباط الأحكام الشرعية من النص[1]. وينظر حسن حنفي إلى مبحث الأحكام الشرعية على أنه نظرية في العقل العملي، ويمارس ردًا لموضوعاته إلى موضوعات أخلاقية ظهرت في علم الأخلاق في الفلسفة الغربية. ففعل الحكم ذاته آتٍ من الوحي وهو حكم الشارع، ويصفه حنفي على أنه فعل خالص في وضع الحكم L'acte positionnel؛ ويشمل حكم الشارع خمسة اعتبارات أو أسباب أو غايات: السبب الغائي La raison finale، والسبب

(1) المرجع السابق، ص 76.

الكافي La raison suffisante، والسـبب المادي La raison materielle، والسـبب حسب الكفـاية La raison efficiente، والسـبب الصـوري La raison formelle.[1] أمـا المحكوم فيـه فـيضم عـددًا من الأحكام، منهـا الغـرض الذي هو فعل فـردي ضروري[2]. والمبـاح الذى هو فعل مـتعـادل Act neuter، أي الذي لا يترتب على القيام به أو تركه أية عواقب، والواجب الذي هو فـعل إيجـابي ضـروري Act positif necessaire. والمكروه الذي هو فـعل سلبي ممكن Act negative possible، أي أنه من الممكن القيام به ولا يتبعه عقوبة لكنه مكروه أى سلبي.

أما مـقاصد الـشارع الأربعة، فـهي: وضع الشريعـة ابتداءً، ويفسرها حنفي على أنها قصدية كلية نحو الحياة، حيث إن الهدف من تنزيل الشريعـة استقـامة الحياة الإنسـانية[3]، ووضع الشريعة للإفهام وهي قصـدية كلية نحو العقل L'intention universelle posee pour la raison، ووضع الشـريـعـة للتكليـف التي هي قصـدية كلية نحو توجه الفـعل الإنساني Pour l'action، ووضع الشريعة للامـتثال، أي الامتثال لما هو موضـوعي ثابت والبعد عن الهوى وهي قصـدية كلية نحو رسالة الإنسـان في الحياة Pour la vocation.

(1) Hanafi: Les Methodes d'Exegese, P. 336 - 354.

(2) Ibid: P. 366.

(3) Ibid: P. 377 - 397.

يمارس حسن حنفي طريقة نقل الدلالة في دراسته لعلم أصول الفقه، بحيث يترجم مباحث هذا العلم الأساسية والفرعية إلى لغة الفلسفة الحديثة، وفي النهاية نرى أمامنا الفقه الإسلامي وقد تحول إلى فلسفـة في العقل أو إبستمـولوجيا، وفلسفـة أخلاقية عـملية تضـاهي المذاهب الأخلاقـية الغـربيـة، وذلك بعد أن أعـاد تأويل الوحي باعتباره وعيا خالصا والسنة باعتبارها وحيا عمليا والإجماع عقـدًا اجتـماعـيًا وذاتية مـتبـادلة بين الذوات والقيـاس عقـلانية استدلالية.

وقـد لفت نظري في مـشروع حـسن حنفي مـجـموعـة من المصطلحات التي لم أدرك أنها تشكل ثنائيات مـتقابلة إلا في نهاية الدراسة، وذلك مـثل العلم المقلوب الذي يعـد تعبيـرا عن الوعي المقلوب، والتشكل الكاذب الذي يعد نقـيض مفهوم نقل الدلالة. لكن ألا يعد الفقه الإسلامي كما تعامل معه حنفي تَشكُّلاً كاذبًا في شكله التراثي التـقليدي عمل على أن يضفي على الأخـلاق طابعًا عقائديًا؟ إن حـسن حنفي ينزع عن الفقه الإسلامي طـابعه التراثي ويضفي عليه دلالات عقلانيـة، وإذا كانت هذه الدلالات العقلانية هي جوهره الحـقيقي، فهل يكون شكله التـراثي تَشكُّلاً كاذبًا له؟ الحقـيقة أنني وجدت إجـابة عن هذا السؤال بالإيجاب في كـتاب "من العقيدة إلى الثورة".

ثانيًا - النقد الفينومينولوجي لعلم أصول الدين:

إذا كانت المنهجية الهوسرلية هي الظاهرة بوضوح في قراءة حسن حنفي الفينومينولوجية لعلم أصول الفقه، فإن المنهجية الهيجلية - الفويرباخية هي المسيطرة في نقده الفينومينولوجى لعلم أصول الدين؛ إذ يتعامل حنفي مع هذا العلم باعتباره "المخزون النفسي لدى الجماهير"[1]. هذا المخزون النفسي هو مخزون في الوعي الجماهيري، ويأخذ حنفي الوعي الجماهيري باعتباره معطى محللاً له أو قالبًا له من المضمون اللاهوتي إلى مضمون آخر إنساني وتحرري. هذا النوع من الفينومينولوجيا القائمة على أَنْسَنة اللاهوت لا ترجع إلى هوسرل بل إلى ممارسة هيجل وفويرباخ للنقد الديني، وخاصة إلى معالجة هيجل للوعي الشقي Unhappy consciousness في "فينومينولوجيا الروح" ومعالجة فويرباخ للوعي الديني المغترب في جوهر المسيحية .

يريد حنفي القضاء على الازدواجية وفصام الشخصية الوطنية بين الحركة الدينية المحافظة والحركة النقدية العلمانية. وهذه الرغبة هي التي تحكم اختياره وممارسته للمنهج الفينومينولوجي، إذ إنه يستعيد الإطار الهوسرلي للفينومينولوجيا والمضمون الهيجلي - الفويرباخي لها. فالإطار الهوسرلي هو الذي يمكنه من التعامل مع

(1) أ.د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين. (٥ مجلدات) مكتبة مدبولي، القاهرة 1988. (المجلد الأول، ص 5).

علوم الدين باعتبارها كاشفة عن ثلاثة أنماط من الوعي، التاريخي والنظري والعملي، وبذلك يحفظ للتراث أصالته بتجذيره في الوعي الإنساني، والمضمون الهيجلي - الفويرباخي هو الذى يتيح له إعادة ملء أنماط الوعي هذه بدلالات ثورية تحررية. وفينومينولوجيا هوسرل وحدها لا تستطيع أن تخدم حنفي في عملية نقل الدلالة Transposition التي يمارسها على علوم الدين من اللاهوتي إلى الإنساني، ولذلك كان عليه الاستعانة بمنهجية هيجلية - فويرباخية في نقد الوعي الديني مستخدماً مقولات الوعى الشقي والاغتراب الديني.

يكشف حنفي عن أن المضمون اللاهوتى لعلم أصول الدين لدى القدماء ينتهي إلى السلبية باكتشاف الذات لعجزها عن معرفة الكائن المطلق، وكذلك إلى تحولها من الاستسلام للسلطان الإلهي إلى الاستسلام للسلطان الدنيوي. وبعد التوجه إلى الله يجد العالم الأصولي نفسه يتوجه إلى السلطان. ويقلب حنفي هذا المضمون الإلهي إلى مضمون إنساني تحرري، ويقول: "لكن هذه المعطيات المسبقة (معرفة الحق والباطل، الصواب والخطأ، والمعرفة النظرية) تنبع من طبيعة العقل، ويدركها الشعور بحَدْسه، وليست فعلاً لكائن خارجي مشخص، يفعل مباشرة أو بطريق غير مباشر من خلال الإنسان. ولا يمكن التسليم بشيء على أنه حق ما لم يُعرض على العقل ويثبت في الواقع أنه كذلك"[1]. والحقيقة أن

(1) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، ص 8.

هذه المقولة تنسف علم أصول الدين من أساسه باعتباره علمًا للاهوت، لكن يحتفظ حنفي ببناء العلم مُؤوِّلاً مضمونه تأويلاً إنسانيًا تحرريًا قادرًا على إيقاظ وعي الجماهير.

يمكن أن يكون حنفي ممارسًا لتقنية "قلب النظرة من الخارج إلى الداخل" المعروفة عن هوسرل، ويظهر ذلك في قلبه للنظرة من الإله إلى الأمة "فالله والأمة واجهتان لشيء واحد بنص القرآن"[1]، وفي تأويله لوحدانية الله على أنها توحيد للأمة، إلا أن ذلك يحدث من حيث الشكل فقط، أي من حيث بناء العلم، أما من حيث مضمون هذا القلب فهو مضمون ناقد لعلم الكلام باعتباره لاهوتًا يمارس منهجية النقد المحطم للأصنام defetishizing critique الظاهرة لدى ممارسة هيجل وفويرباخ للفينومينولوجيا. فقلب النظرة عند هوسرل كانت من المادة إلى الروح، ومن التجريبي إلى العقلي، أما قلب النظرة من الإله إلى الإنسان فكانت من عمل هيجل وفويرباخ.

1 - المقدمات النظرية أو نظرية العقل:

إن تأصيل حنفي لعلم أصول الدين يرده إلى الفلسفة تحقيقًا لمشروعه في رد الإلهيات إلى الإنسانيات، واستكمالاً للاتجاه الذي بدأه فلاسفة الإسلام في تطوير مباحث علم الكلام إلى مباحث الفلسفة، ذلك الاتجاه الذي تعرض للتوقف ثم التقهقر مرة أخرى

(1) المرجع السابق، ص 30.

إلى الإلهيات بعد سيطرة الأشعرية[1]. وبالتالي يجعل حنفي مبحث الواجب ميتافيزيقا للوجود[2]، ومبحث الأعراض فينومينولوجيا الوجود[3]، ومبحث الجواهر أنطولوجيا للوجود. إنه إذًا يضع ميتافيزيقا وفينومينولوجيا وأنطولوجيا في مكان الواجب والأعراض والجواهر. ويعبر حنفي عن هدفه من هذا الرد بقوله: "فإذا كان مسار علم الكلام التقليدي وتطوره في التاريخ يثبت أن النظرية العقلية تطغى على الموضوع الإلهي أو أن الأساس العقلي يبتلع تدريجيًا الموضوع نفسه، فإننا بتطوير علم الكلام لمرحلة أخرى نصل إلى صياغة نظرية عقلية شاملة تتلاشى فيها الموضوعات الإلهية حتى يصبح علم الكلام علمًا عقليًا خالصًا"[4]. والحقيقة أن ما يبرر التطوير القديم لعلم الكلام إلى الفلسفة واستكمال حنفي لهذا الاتجاه الذي توقف هو أن علم الكلام ليس إلا نظرية عقلية إنسانية يحتل فيها الإله مكان الإنسان، والوعي الإلهي مكان الوعي الإنساني وتصعيدًا وتأليهًا لموضوعات إنسانية ولأشكال إنسانية في الوعي. فما يمكّن حنفي من هذا التحويل كون علم الكلام كاشفًا عن وعي ديني مغترب.

---

(1) أ.د. حسن حنفي: "تراثنا الثقافي" في دراسات إسلامية، ص 87.

(2) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، ص 43.

(3) المرجع السابق، ص 49.

(4) المرجع السابق، ص 631.

وبعد أن يحول حنفي نظرية العلم لدى علم أصول الفقه إلى نظرية في العقل، ومباحث الواجب والأعراض، يتساءل هل نظريتا العقل والوجود كافيتان لإقامة العلم ؟ ويجيب بقوله إنهما في حاجة إلى نظرية في الشعور (الوعي) باعتبار أن العقل هو الجانب الفاعل للشعور، والوجود هو الجانب الوجودي للشعور[1]. وهنا تطغى منهجية هوسرل، ذلك لأن نظرية العقل باعتبارها الجانب العاقل تناظر فعل الوعي noesis لدى هوسرل ونظرية الوجود باعتبارها الجانب الوجودي أو وعي الشعور بوجوده تناظر مضمون الوعي noema، لكن تعود المنهجية الهيجلية - الفويرباخية للظهور من داخل هذا الإطار الهوسرلي بتحويل حنفي نظرية العلم من نظرية تعبر عن تصور ديني إيماني للعالم إلى تحليل عقلي خالص يكشف عن البناء الشعوري للموضوع (noesis)، وتحويله نظرية الوجود من تنظير للوجود الإلهي مسيطرًا عليها القسمة التقليدية بين قطب موجب وآخر سالب، أولهما إلهي والثاني إنساني - طبيعي، إلى تنظير للخبرات الشعورية بالعالم (noema) مُنحِّيًا الإلهيات جانبًا. ونلاحظ هنا تداخلاً ومزجًا تذوب فيه الأبعاد الهوسرلية والهيجلية - الفويرباخية للفينومينولوجيا، حيث إن تحويل علم الكلام من الإلهيات إلى الإنسانيات يحتوي على تحويلين: تحويل على مستوى الشكل وتغلب عليه المنهجية الهوسرلية، وتحويل على مستوى المضمون، أي مضمون هذا

(1) المرجع السابق، المجلد الأول، ص 632-614.

التحويل نفسه نحو العقلي - الإنساني وتغلب عليه المنهجية الهيجلية - الفويرباخية، ذلك لأن علم الكلام الجديد بعد أن يتحول إلى نظرية في العقل ونظرية في الوجود ونظرية في الشعور سوف يحتوى على المضمون الإنساني التحرري الذى هو ثمرة منهجية تحليل الوعي الديني المغترب.

2 - التوحيد أو الإنسان الكامل:

يؤول حنفي مبحث التوحيد في علم أصول الدين باعتباره نظرية في الإنسان الكامل، ذاهبًا إلى أن ما ألحقه المتكلمون بالإله من ذات وصفات هي في حقيقتها الذات الإنسانية وصفاتها، وبذلك يكون سعي القدماء نحو التوحيد هو سعي مغترب نحو نموذج للإنسان الكامل مشخصًا على أنه الإله[1]. ويشمل التوحيد البراهين على وجود الله والذات والصفات. ويذهب حنفي إلى أن الوعي بوجود الإله هو وعي خالص، ولما كان الإله تعبيرًا عن الإنسان الكامل فإن براهين وجود الله تعد براهين لوجود الوعي الخالص. أما أوصاف الله وهي القدَم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتوحيد، فهي كلها مقولات إنسانية وخبرات حية معاشة ملحقة بالإله. فالقدم ليس صفة لكائن متعالٍ غير منظور بل هو مقولة إنسانية تعبر عن الأقدمية والأسبقية والأحقية والاستحقاقية والشرف، وهو كذلك العمق التاريخي للبشرية و "وعي الإنسان بالزمان باعتباره وعيًا تاريخيًا"[2].

(1) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني، ص 648.

(2) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 129-130.

أما البقاء فهو تعبير عن رغبة الإنسان في الخلود والاستمرار في المستقبل، وعن خبرة معاشة في حياة الإنسان وهي بقاء الفكر بعد موت صاحبه، وبقاء الذكريات في وعي الآخرين، وبقاء الأبطال في خيال وشعور الناس، وبقاء الأعمال الصالحة والخير والرزق والصلاح[1]. أما المخالفة للحوادث فهي تعبير عن رغبة الإنسان في الارتفاع عن كل ما هو زائل وعارض ومادي وفاسد، وينتهي القول بالمخالفة للحوادث إلى التأليه[2]، وتأليه الأشخاص دليل آخر على أن صفات الله هي في حقيقتها صفات الإنسان الكامل الذي يعد النموذج المثالي الذي من أجله ألَّه الناس بعض الأشخاص. أما القيام بالنفس فهو الآخر تعبير عن رغبة الإنسان في الاستقلال عن الحوادث واكتفائه منها وعدم اعتماده عليها في وجوده[3]. وأما التوحيد فهو عملية وليس وصفًا لشيء قائم، عملية تهدف تحقيق الوحدانية في النفس والشعور والشخصية والمجتمع، والوحدانية في المجتمع تعني "مجتمعًا بلا طبقات أو الوحدانية في الإنسانية . . . التوحيد فعل من أفعال الشعور يظهر فيها الشعور ذاته من حيث هو شعور متوحد"[4]. وتعبر "لا إله إلا الله" عن فعل سالب وفعل موجب، الفعل السالب "هو تطهير الموضوع من صياغاته الزمانية والمكانية، والفعل الموجب هو

(1) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 141-142.

(2) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 147-649.

(3) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 239-650.

(4) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 325.

الوقوف عند إحدى هذه الصياغات باعتبارها تعبيراً عن فعل الشعور الموجب[1]. ويعبر الفعل السالب والفعل الموجب عن معنى نظرى للشعور، أما المعنى العملي فهو "تحرر الشعور الإنسانى من كل القيود الاجتماعية والسياسية والمادية"[2].

وينظر حنفي إلى الصفات على أنها وعى متعين، ذلك لأنها تتصف بالفاعلية والامتلاء العيني في مقابل أوصاف الذات المجردة. أما العلم فهو علم بالذات أي الوعي الذاتي[3]، والقدرة هي الوعي العملى باعتباره تاليًا على العلم الذي هو الوعي النظري، وهو تعبير عن الرغبة في تجاوز المستحيل وفي الفعل الإنساني الشامل في الطبيعة، والحياة هي الحياة الدنيا وحياة الناس، والسمع والبصر ما هى إلا صفات إنسانية بحتة مرفوعة، وملحقة بالإله[4]، والكلام معنى في الشعور الإنساني وليس صفة للذات الإلهية، والكلام هو القدرة الكلية على الكلام وهي صفة للبشر، لأن الإله لا يمكن أن يتكلم لغة البشر[5]. والإرادة . . مع سبق فكر وتردد وهو ما لا يمكن إلحاقه بالإله، وهي أيضًا صفة للكمال تنفي عن الذات الأهواء والميول والرغبات والتحيزات والمحاباة"[6].

---

(1) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 327.
(2) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 330.
(3) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 427.
(4) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 461.
(5) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 467.
(6) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 526.

3 - العدل أو الإنسان المتعين:

يحول حنفي مبحث العـدل في علم أصول الدين من مبحث في الإلهـيات إلى مـبحث في الإنسـانيات، من منطلق أن الـعدل هدف إنساني بصـفة أساسـية[1]. فكلما اخـتفى العدل من حـياة الناس أضفى الفكر صفة العدل على الإله وبذلك يجعلها مفارقة، ويصبح الإله وحده هو العادل وهو القادر على تحقيق العدل. لكن العدل في الـنهاية هدف إنسـاني يجب تحقيـقه في الدنيـا، وهـو واجب فردي واجتماعي ملزم للجميـع؛ البشر وحدهم يستطيعون تحقـيق العدل، فـهو ليس صـفة لكائن مـفارق بل صـفة للحـياة الإنسانية.

ويشـمل مبحـث العدل مـوضوعات خـلق الأفعال والحُسْن والقبح[2]. ويضم خلق الأفعال موضوعات الجبر والكسب والحرية والتـوليد. ويتناول حنفـي تلك الموضوعـات من زاويتين: أفعـال الشعور الداخلـية التي تتحدد بالحرية والمسـئولية، وأفعـال الشعور الخارجية التى إما أن تنكر الحرية وتقول بالجـبر، أو تعتبر بمعوِّقات الفعل الإنسـاني الخارجي والمادية وبالتـالي تقول بالتـوليد[3]. أما الحسن والقبح فيصدران عن العقل الغائيّ.

---

(1) المرجع السابق، المجلد الثالث (العدل)، ص 5.

(2) المرجع السابق، المجلد الثالث، ص 19.

(3) المرجع السابق، المجلد الثالث، ص 252.

4 - النبوة والمعاد أو التاريخ العام:

ويتضمن هذا الجزء تحويل تاريخ الرسل والأنبياء إلى تاريخ إنساني، مع القول بأن النبوة وسيلة وليست غاية[1]، وأن اكتمال النبوة يعني انتهاءها وبالتالي إعطاء الإنسان ثقة بالنفس وفرصة للفعل. فاكتمالها معناه أن تربية الوحي للبشر وقيادته لهم قد انتهت وأن البشر قد وصلوا إلى سن الرشد وإلى العقل ويمكنهم الاستمرار في حياتهم دون الاعتماد على أي مصدر مفارق لحياتهم المعاشة. أما المعاد فهو تعبير عن مستقبل الإنسانية، هو اليوتوبيا التى تأمل في أن يكون نهاية تطور الإنسانية إلى السعادة والنعيم والراحة. فالجنة يمكن تحقيقها على الأرض وفي هذا العالم، لكن الوعي الديني المغترب يقذف بها إلى العالم الآخر بعد نهاية الزمان.

5 - الإيمان والعمل والإمامة، أو التاريخ المتعين:

وهي موضوعات إنسانية صرف تبتعد عن الإلهيات وتدخل في صميم الإنسانيات، ويعبر الإيمان والعمل عن أبعاد الشعور الأربعة: الفكر والقول والوجدان والعمل. وعندما يكون الإيمان موضوعًا للشعور يكون مضمونه الإيمان بالله والكتب والرسل واليوم الآخر[2]. أما الإمامة وما يتفرع عنها من موضوعات مثل

(1) المرجع السابق، المجلد الرابع (النبوة - المعاد)، ص 55.

(2) المرجع السابق، المجلد الخامس، ص 10.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وخلع الإمام أو الخروج عليه فهي نظرية في الحكم والثورة، تعطي للاثنين شرعية وقانونًا.

ثالثًا - حسن حنفي واليسار الهيجلي:

ليست الفينومينولوجيا التي يطبقها حنفي في "من العقيدة إلى الثورة" هي فينومينولوجيا هوسرل، ولا حتى فينومينولوجيا الدين عند هوسرل، بل هي الفينومينولوجيا الفويرباخية والتي مارسها فويرباخ في "جوهر المسيحية"، والتي ترجع بدورها إلى تحليلات هيجل للوعي الشقي وللوعي المغترب. حنفي إذن يمارس انقلابًا هيجليًا - فويرباخيًا من داخل علوم التراث، وهذا هو معنى الثورة لديه في عنوانه "من العقيدة إلى الثورة". لكن تظل محاولته ثورة فكرية في الأساس منتظرة الثورة الفعلية، وهي محاولة تخضع في نفس الوقت للنقد الذي وجَّهه ماركس لفويرباخ وللهيجليين الشباب، إذ كانت الثورة لديهم ثورة فكرية، واعتقدوا أن تغيير الواقع يأتي بتغيير الأفكار. إن الثورة التي يقصدها حنفي هي ثورة فكرية في الأساس، تعتقد مثل اليسار الهيجلي أن ثورة في تصوراتنا عن الدين هي المقدمة الحتمية لثورة واقعية، أي قلبًا للمضامين اللاهوتية لعلوم الدين إلى مضمون اجتماعي ثوري. وبذلك لا يزال حنفي واقعًا في مرحلة اليسار الهيجلي الفويرباخي.

لكن هذا لا يمنع حنفي من تبنِّي التطوير الماركسي لليسار الهيجلي، مستعيدًا ماركس في قوله: "ليس المهم لدينا هو فهم

العالم كما كان عند القدماء، بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه"[1]. وكما يتناول ماركس فلسفة هيجل في الدولة لأنها أكثر الأشياء تقدمًا في ألمانيا، يتناول حنفي علم أصول الدين لأنه كان ولا يزال أكثر الأشياء تقدمًا في تراثنا. لكن يمارس حنفي في نفس الوقت قراءة لواقعنا المتردي من داخل علم أصول الدين، وبذلك يكون جامعًا لفويرباخ وماركس في نفس الوقت.

إن حنفي بعد أن يضفي المضامين الإنسانية التحررية على علم أصول الدين نجد أمامنا لاهوتًا للتحرير، أي نفس نتاج اليسار الهيجلي عبر شترنر وفويرباخ وبرونو باور؛ ذلك لأننا لا يمكن أن نحول اللاهوت الإلهي التقديسي إلى لاهوت إنساني تحرري ما لم نسلم مسبقًا أن اللاهوت الإلهي القديم نفسه كان نتاج العجز والسلبية والاستسلام ومحاولة لإلحاق كل ما هو إنساني بما هو إلهي، أي دون التسليم بأن اللاهوت الإلهي القديم نفسه كان اغترابًا دينيًا؛ هذه مسلمة أساسية في تحليلات حنفي، وهي ضرورية في عملية قلب المضمون التي يمارسها، وكذلك ضرورية لدقة المنهج الفينومينولوجي الذي يستخدمه، ذلك لأنه لا يمكن ممارسة هذا المنهج دون المسلمة الهيجلية - الفويرباخية عن الاغتراب الديني. والقول بأن المضمون الإلهي لأصول الدين القديمة تعبير عن اغتراب ديني يجعلنا نذهب إلى أن نقد حنفي ينسحب على الشعور الديني الحالي للجماهير المعاصرة، وينسحب

(1) المرجع السابق، المجلد الأول، ص 33.

أيضًا على وعي القدماء، وبذلك لن نستطيع الاحتفاظ بعلم أصول الدين كما هو بعد أن ثبت أنه تعبير عن اغتراب ديني لدى القدماء والمحدثين ولدى الوعي الجماهيري قـديمًا وحديثًا، بل يجب تجاوزه والاستغناء عنه كلية. لكن حنفي يفضل الاحتفاظ بالعلم مع تغيير مضمونه، في حين أن المطلوب الآن تحطيم أصنام العقيدة.

إن ما جعل مشروع حسن حنفي في "من العقيدة إلى الثورة" يأخذ الطابع الهيجلي - الفويرباخي هو سبب بنائي تاريخي متمثل في توازٍ وتشابه عضوي بين الوضع التاريخي الاجتماعي لألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر والوضع التاريخي الاجتماعي للعالم العربي ومصر خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين. هذان الوضـعان المتـوازيان والمتـشابهـان عضـويًا تمثـلاً في تخلف اقتصادي واجتـماعي نتيجة عدم وجود طبـقة وسطى قوية تستطيع مبـاشرة مهـمة تصنيع البلاد ونقل ثـقافته مـن التراث الديني إلى الحداثة والعقلانية، وبذلك ظهـر التناقض بين الثقافة الموروثة التي هي المسيـحيـة في حالة ألمانيـا والإسلام في حـالة مصر والـعالم العربي، والثقـافة التنويرية الحداثية التي أتت إلى ألمانيـا ومصر في نفس الوقت تقـريبًا وعلى يد نـفس الشخص، نابليـون وحملتـه العسكرية. وبذلك تحولت مقاومة الغازي المستعمر إلى اتجاه رافض لثقافته وتنويره وحداثته وإلى حـركة راجعة إلى الوراء منسحبة إلى التـراث. وتصبح مـهـمة المثـقف في هذا الإطار الاجـتمـاعي - التاريخي العودة إلى التراث لإعادة تأويله تأويلاً ثوريًا تحرريًا، فمع

عودة المجتمع كله إلى التراث، سواء تمثل في إحياء ديني وتقوية دينية في حالة ألمانيا أو سلفية في حالة مصر، يعود المثقف المستنير أيضًا إلى التراث لكن لإعادة تأويله ثوريًا، وهذا هو مصدر التوازي العضوي بين فويرباخ واليسار الهيجلي من جهة وحسن حنفي من جهة أخرى. هذا التوازي العضوي هو من نوع القرابة الاختيارية Elective affinity، وهو مصطلح وضعه ماكس فيبر للإشارة إلى الأوضاع الاجتماعية المتشابهة في حقبتين مختلفتين ولدى أمتين مختلفتين والتي تدفع المفكرين في كل منهما لتبنِّي نفس النماذج الفكرية، ويكون هذا التبني لنماذج فكرية متماثلة أو متشابهة راجعًا إلى تشابه المرحلة التاريخية التي تمر بها الأمتان.

إن فشل الإيديولوجيات الثورية الاشتراكية والقومية هو ما دفع حنفي نحو العودة إلى الدين وعلم أصول الدين. يقول حنفي: "وقد بدأنا بعلم أصول الدين كأول جزء من "التراث والتجديد"، لأنه هو العلم الذى يمد الجماهير بتصوراتها عن العالم وببواعثها على السلوك. فهو البديل لإيديولوجياتها السياسية خاصة بعد فشل جميع الإيديولوجيات العلمانية للتحديث[1]. مشروع حسن حنفي إذن هو رد فعل على فشل تلك الإيديولوجيات، وبذلك فهو خطوة إلى الخلف، وهذه الخطوة هي التي تجعله يقف عند موقف اليسار الهيجلي الفويرباخي ولاهوته في التحرير. إن نقد ماركس الشاب لليسار الهيجلي ينطبق على

(1) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، ص 37.

حنفي، لأنه يعتقد أن الوعي هو الذي يحرك الشعوب، وأن مجرد تغيير الوعي كفيل بتغيير الواقع، في حين أن حنفي الذي أعلن أن مهمته ليست في فهم العالم بل في تغييره، يستمر في محاولة الفهم مرة أخرى، وفي هذه المرة فالفهم ينصبُّ على النصوص القديمة؛ صحيح أنه فهم ثوري تحرري إنساني، إلا أنه يعتقد أن تغيير واقعنا لن يتم إلا بتغيير فهمنا له. ولهذا السبب ينجذب حسن حنفي لفلاسفة الوعي الذين يعتقدون في إمكان مثل هذا التغيير انطلاقًا من الأفكار: فخته، هوسرل، فويرباخ، عثمان أمين.

يقدم حنفي وصفًا جديدًا لعلم أصول الدين بقوله: "هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولا مبالاة، كما يرى فيها مقدمات التحرر وعناصر التقدم . . . لو تم إعادة بنائه طبقًا لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم"[1]. والحقيقة أن ما جعل ذلك العلم معبرًا عن واقع المسلمين هو أنه قد استخدم كإيديولوجيا تبرر بها السلطة التخلف والفقر والظلم والقهر، إنه البناء الفوقي الذي يضمن جماهير مستكينة راضية متدينة، ويضمن للسلطة سهولة قيادتهم. والملاحظ في العبارة السابقة أنها جمعت بين اتجاه ثوري وآخر محافظ في نفس الوقت، فالاتجاه الثوري يرجع التردي إلى الفهم التراثي المغترب للعقيدة، والاتجاه المحافظ

(1) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، ص 77.

يضع التقدم والتحرر في فهم جديد لها. كان يمكن لحنفي بعد أن أرجع أسباب التردي إلى العقيدة أن يتخلى عنها باعتبارها اغترابًا دينيًا ووعيًا زائفًا على شاكلة ماركس ويحكم عليها بأنها "أفيون الشعوب"، لكنه يظل ممسكًا بها مقررًا أن التقدم والتحرر لن يأتي إلا انطلاقًا منها، وحجة حنفي في ذلك أنها تشكل المخزون النفسي لدى الجماهير من ناحية وأنها هي ما بقي لنا بعد فشل الإيديولوجيات العلمانية من ناحية أخرى. وفي ذلك نلمح الطابع المحافظ في فكر حنفي، والذى يتمثل في النظر إلى العقيدة على أنها سبب التخلف والتقدم في نفس الوقت، والاعتقاد في أن حال المسلمين لن ينصلح إلا بانصلاح عقيدتهم وأن ثورتهم على أوضاعهم لن تكون إلا من خلال تثوير عقيدتهم، ونلحظ كذلك اتجاهًا مثاليًا يعتقد في إمكان تغيير الواقع انطلاقًا من تغيير الأفكار. ليست العقيدة إلا تعبيرًا نظريًا عن التخلف أو التقدم، إنها مجرد بناء فوقي لن يتغير إلا بتغيير المجتمع ذاته.

إن الأفكار لن تتغير إلا بتغيير الواقع الذي أنتجها لا العكس. واللاهوت الثوري لحنفي سيظل فكرًا معلقًا في الهواء ما لم يكن ممثلاً لحياة اجتماعية وسياسية ثورية. إن أفكارًا ثورية يجب أن تكون أفكار جماعات ثورية، وبالتالي يجب أن تنشأ تلك الجماعات أولاً كي تتبنى لاهوتًا ثوريًا. لكن حنفي يعتقد أن أفكارًا ثورية وحدها كفيلة بأن تخلق حواملها الاجتماعية وممثليها الاجتماعيين. إن لسان حال حنفي يقول: "فلننشئ الإيديولوجيا

الثورية أولاً ثم ستنجب هذه تلقائيًا حواملها الاجتماعية. لكن الحقيقة أن لاهوت الثورة سيظل إيديولوجيا ومجموعة من الأفكار ما لم تَتَبنَّهُ قاعدة اجتماعية، أي ما لم يحدث ما يصفه فيبر على أنه تقارب مختار Elective affinity بين إيديولوجيا وفئة اجتماعية تتبناها". يذهب حنفي إلى أن هذه الفئة موجودة وجاهزة وهي الجماهير المحرومة المقهورة، لكن لا يبدو أن هذه الفئة مستعدة الآن لتقبُّل لاهوت التحرير، ذلك لأنها خاضعة للمؤسسة الدينية التي عاندت حنفي وضايقته كثيرًا. وفي هذه الأوضاع يظل مشروع حسن حنفي موجهًا للصفوة الفكرية لا للجماهير، لطليعتها المثقفة التي عايشت فشل الإيديولوجيات العلمانية لا لقاعدتها العريضة؛ وهذا ما أثبتته أحداث قضية نصر أبو زيد عندما كتب حنفي مقاله الشهير: "علم الكلام بين العامة والخاصة" مكررًا فيه تحذير القدماء من إطلاع العامة أو الجماهير على هذا العلم.

يذكر ماركس الشاب في "مخطوطات باريس" أنه كي يكون الفكر مؤثرًا في الواقع وقابلاً لأن يتحقق فيه، فلا يكفي أن يقترب هذا الفكر من الواقع، بل يجب أن يرتفع الواقع نفسه إلى مستوى الفكر.

لقد قام حسن حنفي بمهمته وأنزل علوم العقيدة من سماء التأليه إلى الواقع الإنساني، وكان في ذلك محققًا لهدف الفكر وهو الاقتراب من الواقع، لكن يبقى أن يرتفع الواقع نفسه إلى مستوى الفكر.

الفصل

الخامس

5

الصدام بين المجتمعات التقليدية والحداثة

مقدمة:

المجتمعات التقليدية هي تلك المجتمعات التي لم تمر بمراحل التطور الصناعي والاقتصادي والتكنولوجي التي مرت بها المجتمعات الغربية ومجتمعات الشرق الأقصى المتقدمة مثل اليابان والصين وكوريا الجنوبية. والحقيقة أنها تشكل جزءا معتبرا من العالم: أفريقيا وأمريكا الجنوبية وجنوب وجنوب غرب آسيا، بالإضافة إلى بعض مناطق شرق أوروبا مثل تركيا. والعالم الإسلامي يُعد من أهم وأكبر مناطق العالم التي لا تزال بناءات المجتمعات التقليدية سائدة فيها، على كافة المستويات: الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. وكل التعبيرات التي تُستخدم لوصف المجتمع التقليدي تُجْمع على تصنيفه بأنه "قبل" أو "سابق على": فالمجتمع التقليدي سابق على الرأسمالية Pre-Capitalist، سابق على الصناعة Pre-Industrial، قبل حداثي Pre-Modern.

سوف نستخدم في هذه الدراسة مصطلح الحداثة للإشارة إلى مجمل ما تعبر عنه مصطلحات مثل الرأسمالية والصناعة والتصنيع والمجتمع الصناعي والمجتمع التكنولوجي. .إلخ؛ أي إلى كل مظاهر المجتمع الحديث في مقابل المجتمع التقليدي الذي لم يشهد التحولات المادية والثقافية التي شهدتها الحداثة، أو شهدها باعتبارها ثقافة مستوردة من خارج أراضيه.

في مقابل الثنائيات الشهيرة التي تسيطر على مجال البحث الذي تتناوله هذه الدراسة، مثل الإسلام والغرب، التراث والحداثة، الإسلام وأوروبا، العالم الإسلامي والغرب المسيحي، سوف نضع ثنائية أخرى أعم وأشمل. فبدلا من "الإسلام" أو "التراث"، سوف نتعامل مع "المجتمعات الإسلامية" من حيث كونها مجتمعات تقليدية؛ ذلك لأن الإسلام دين، يمتلك نصوصه

الثابتة المؤسسة، وهو في ذلك يختلف عن تجسُّداته التاريخية في ثقافات ومجتمعات مختلفة. ومع الغرب أو أوروبا أو العالم الحديث أو المجتمع الصناعي أو الرأسمالي، سوف نستخدم مصطلح "الحداثة" للدلالة على كل ما سبق.

الصدام داخلي وليس خارجيًا:

إن المواجهة التي سوف نرصدها في هذه الدراسة ليست خارجية بين الإسلام من جهة وأوروبا أو الغرب أو الحضارة الغربية من جهة أخرى، بل هي مواجهة داخلية بين عمليات تحديث تقوم بها الدولة أو الطبقات العليا في المجتمعات الإسلامية وبين المجتمع الإسلامي التقليدي. إن العيب في الدراسات التي تعتمد ثنائية الإسلام والغرب هو في أنها تنظر إلى التحديث على أنه تغريب أو أَوْرَبَة أو أَمْرَكَة أو حاليًا عَوْلَمة، وعلى أنه هجوم استعماري وغزو ثقافي وحضاري من الغرب للعالم الإسلامي. إن هذه النظرة للتحديث هي أحد أعراض الصدام الثقافي بين المجتمعات التقليدية والحداثة والتي سوف تتناولها الدراسة بالنقد. لن نتبنى هذه النظرة التآمرية لتلك الدراسات والتي يسيطر عليها هاجس الغزو الثقافي لمجتمع يحاول الحفاظ على هويته وأصالته، لأن الهوية والأصالة مصابتان بأزمة داخلية من جراء تشوُّه وفشل عمليات التحديث لا بأزمة خارجية من جراء صراع حضاري بين حضارتين إسلامية وغربية. فمشكلة الهوية والأصالة داخلية تخبُرها وتمر بها يوميا المجتمعات الإسلامية وليست خارجية ولا أسبابها مستوردة كما

يحلو للكثيرين أن يتوهموا. إن عمليات التحديث المشوهة والناقصة التي تمت في العالم الإسلامي لم تكن كلها غزوا ثقافيًا، بل كانت عمليات داخلية تولت القيام بها إما الدولة ذاتها في حالة الدولة العثمانية في أواخر القرن الثامن عشر ودولة محمد على في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أو النُّخَب الحاكمة والطبقات العليا والفئات المثقفة في المجتمعات الإسلامية. هناك فرق إذن بين أن ندرس موضوعنا من منطلق الغزو الثقافي الغربي والهيمنة الغربية الاستعمارية والإمبريالية والعسكرية والاقتصادية، وبين أن ندرسه من منطلق عمليات تحديث داخلية جرت على أيدي أبناء المجتمعات الإسلامية التقليدية نفسها، عمليات تحديث كانت مشوهة وناقصة وفاشلة أدت إلى الصدام بين البناءات التقليدية والحداثة داخل المجتمعات التقليدية نفسها.

إن الصدام الذي تكشف عنه هذه الدراسة هو بين المجتمعات التقليدية والحداثة داخل هذه المجتمعات نفسها، أي أنه ليس صداما خارجيا بين حضارتين تتنازعان الساحة العالمية على طريقة هانتنجتون. وليست هناك ثقافة في العالم المعاصر تواجه الحداثة بعنف وإصرار وراديكالية أكثر من الثقافة الإسلامية. كانت هناك ثقافات عديدة صارعت الحداثة منذ بداية ظهورها وفي أوروبا نفسها مثل الثقافة المسيحية والكنيسة التي كانت متحالفة مع الإقطاع والأرستقراطية في بداية العصر الحديث، إلا أن الانتصار النهائي كان للحداثة؛ وأديان الشرق الأقصى لا تتصارع أو تتصادم مع الحداثة مثلما هو الحال مع الثقافة الإسلامية. وما يجعل الثقافة

الإسلامية الأكثر تصادما مع الحداثة دونا عن الأديان والثقافات الأخرى هو أن الإسلام مثله مثل الحداثة الأوروبية ينزع نحو الشمول والكلية، ويقدم نفسه على أنه رسالة عالمية لهداية كل البشر. والحداثة الأوروبية أيضا قدمت نفسها على أنها رسالة الغرب للعالم نحو التقدم والتمدن والتحديث، منفتحة على الإنسانية كلها. لكن الإسلام لم يتمكن من الاستمرار في دعوته العالمية في العصر الحديث وأخلى المكان للحداثة الأوروبية. وهذا ما يجعل أصحاب الأصوليات الإسلامية يحاولون إعادة إحياء الدعوة الإسلامية التي تعرضت للتوقف - من وجهة نظرهم - نتيجة للغزو الثقافي الأوروبي للعالم ولديار الإسلام على وجه الخصوص.

لكنني أتساءل، ما الذي يجعل مشروع الحداثة الأوروبية غزوا ثقافيا في نظر الأصولية الإسلامية؟ أليس الإسلام مسيطرا في دياره وعلى رعاياه ومتغلغلا في كافة تفاصيل حياتهم اليومية؟ أم أن الإسلام ضعف؟ الإسلام لم يضعف بالطبع في نظرهم، بل إن المسلمين هم الذين ضعفوا نتيجة عدم تمسكهم بدينهم. لكن ما الذي جعل تمسكهم بدينهم يضعف؟ أليس الدين قويا فيهم؟ يرد بعضهم قائلاً إن تمسكهم بدينهم ضعف نتيجة لانبهارهم بالثقافة الغربية وتبنِّيهم لكل ما هو غربي[1]، أي نتيجة للغزو الثقافي

(1) يوسف القرضاوي: بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين. المطبعة الفنية، القاهرة 1993، ص 107-156. وانظر أيضا لنفس المؤلف: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا. دار الصحوة، 1988.

الغربي. والحقيقة أن هذا دور منطقي ومصادرة على المطلوب، لأن الهدف هو تفسير سبب تمكن الغرب من غزو العالم الإسلامي ثقافيا، وتتم الإجابة عن السؤال بالقول بأن السبب في ضعف التمسك بالدين الذي سببه الغزو الثقافي نفسه. وهكذا لا ينجح الخطاب الأصولي السلفي في تفسير ما يسميه بالغزو الثقافي الغربي للعالم الإسلامي؛ فالإجابة التي يقدمها تدور حول ذاتها في دائرة مفرغة، تعبيرا عن حيرة من يدور حول نفسه.

نحن إذن أمام مشروعين حضاريين لدى كل واحد منهما نزوعٌ نحو العالمية في صورة دعوة شاملة لكل نواحي الحياة وللبشرية كلها. هناك تيار فكري يضم مفكرين إسلاميين بارزين يحاولون إثبات أن التراث الإسلامي قادر على الحلول محل مشروع الحداثة الأوروبية وذلك عن طريق إبراز سلبيات الحداثة، وينتمي لهذا التيار مفكرون بارزون أغلبهم من مصر، على رأسهم محمد عمارة وحسن حنفي وعبد الوهاب المسيري وأحمد كمال أبو المجد ومحمد سليم العَوّاً وفهمي هويدي[1]. ويستمر هذا التيار في نفس الخط الفكري الذي كان يسير فيه حسن البنّا وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي، لكن بالطبع مع التخفيف من حدّة النبرة الصراعية وبدون الدعوة لمشروع سياسي. والمشكلة في هذا التيار أن النقد الذي يقدمه للحداثة الأوروبية سبق وأن قدمه

(1) انظر على سبيل المثال: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب. الدار الفنية 1992؛ عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. (جزءان) دار الشروق، القاهرة 2002.

فلاسفة ومفكرو الغرب أنفسهم، فهؤلاء هم أول من نقدوا المركزية الغربية؛ فمن سخرية الأقدار أن ينطلق أول انتقادات المركزية الغربية من الغرب نفسه، انظر مثلاً نقد هامان وياكوبي لعصر التنوير في القرن الثامن عشر، ونقد الحداثة والمركزية الغربية الذي يمتد من نيتشه وحتى دريدا، مرورا بشبنجلر وتوينبي. إن النقد الذي يقدمه التيار الإسلامي التنويري حاليا للحداثة الغربية ليس جديدا، بل مسبوق بالنقد الغربي للحداثة الغربية ذاتها. فحتى نقد المركزية يصدر من المركز وينتقل منه إلى الأطراف، ذلك لأن كثيرا من الذين ينقدون الحداثة الأوروبية يعتمدون على النقد الموجه لها من المفكرين الغربيين أنفسهم. والنقص الخطير في نقد التيار الإسلامي التنويري للحداثة الغربية أنه يبرز السلبيات فقط، ولا ينتبه إلى أن إيجابيات الحداثة تفوق سلبياتها بكثير، وأنها نجحت بالفعل في صنع أنظمة سياسية واجتماعية أفضل بكثير من تلك التقليدية التي كانت سائدة قديمًا والمستمر بعضها حتى الآن. أنظر إلى حال الإنسان الآن في الغرب وفي العالم الإسلامي لتعرف الفرق.

خلفية تاريخية:

عرف العالم الإسلامي الحداثة في البداية على أنها هي أوروبا، الحضارة الأوروبية بكل ما تمثله من تقدم وقوة، وذلك عن طريق الاحتكاكات الأولى بين العثمانيين والقوى الأوروبية في

القـرن الثـامن عشـر[1]. ولم يكن معنى هذا أنه لم تكن بينهم احـتكاكـات قبل ذلك، بل إن الأتـراك لم تنقطع صلتـهم بأوروبا طوال تاريخـهم، إذ بدءوا في الـتوسع العسـكري في أوروبا منذ القرن الخامس عـشر، حتى وصلوا إلى السيطرة على شـبه جزيرة البلقان في أواسط القـرن السابع عشـر والتي تمثل جزءا كبـيرا من القارة الأوروبية. لكن الذي حدث أن التـوسع العثماني في أوروبا قد تعرض للتـوقف بعد فشل الجيش التركي في احتـلال فيينا سنة 1688. ومنذ ذلك التـاريخ بدأت القوة العـسكرية العثـمانيـة في الضعف ومُني العثمانيـون بسلسلة من الهزائم جعلت وجودهم في وسط أوروبا ينكمـش. وبعـد فـترة مـن الانقطاع فـوجئ الأتراك بأوروبا جـديدة في القـرن الثـامن عـشـر، أوروبا الحـداثة، التي تقهقروا أمامها واكتشفوا أنها سبقتهم بكثير. إن أوروبا الحداثة، لا أوروبا عصر النهضة، هي التي تفـوقت على العثمانيين. ومن هنا أخذ العثمـانيون يبحثون عن سر القوة والـتفوق الأوروبي عليهم، وأولى علامـات القوة والتفـوق هي التفـوق العسكري والإداري، ذلك لأن القوى الأوروبية هزمتهم أساسا بأسلحتها المتقدمة ونظمها الإدارية في الجيش والسياسة. وأدرك العثمانيون بذلك أن ما يجب عليهم القيام به هو تبنِّي تكنولوجـيا الحرب الغربية والنظم الإدارية الغربية. والملفت للنظر أن العثـمانيين لم يتمكنوا من إدخال النظم الإدارية الحديثة إلا على أيدي رعايا غير أتراك وغير مسلمين، مثل

(1) Bernard Lewis, What Went Wrong: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East. (New York: Harper Collins, 2002), pp.18, ff.

اليونان والأرمن والألبـان والجورجيين[1]. ولم تكن الإصلاحات الإدارية التي أدخلها العثمانيون مـنذ القرن الثامن عشر بقادرة على إحداث حـركة تحديثيـة قوية في جوانب الإمـبراطورية، ذلك لأن هذا التـحديث كان تحـديثا للدولـة فقط[2]، تحديثًـا للجيش كي يستطيع الوقوف أمـام الجيوش الأوروبية المتقدمـة، وتحديثًا للإدارة حتى لا تُصـاب الدولة كلها بالشلل وتنهار داخليا؛ إنه الـتحديث الدفاعي ذو الأغراض الأمـنية؛ إنه تحديث الدولة لنفسـها؛ تحديث للسلطة في مستوياتها العليا فقط.

وكان بنـاء محمـد علي لدولة حديثـة في مصـر في النصف الأول من القرن التاسع عشر المحـاولة الأولى من نوعها في الشرق الإسلامي كله لإدخال الحداثة على نطاق واسع وعميق، ذلك لأن تحديث الجـيش والإدارة في الدولة العثمـانية كان مـجرد تَبنٍّ لنظم عـسكرية وإدارية جـاهزة من الغـرب بهـدف ترمـيـم لدولة آيلة للسقوط، أمـا محاولة محمـد علي فكانت تنشئ دولة جديدة من لاشيء. والحقيقة أن محـاولة محمد علي كانت هي الأخرى بادئة بالجيش والإدارة مثل المحـاولة العثمانية تماما. لكن يُحـسب لمحمد علي أنه استطاع السير في وتيرة التحديث بسرعة أكبر وإنجاز نتائج لم يسـتطع الأتراك تحقـيـقهـا في ذلك الوقت في مـجال التـعليم

---

(1) Ibid, pp.42-52.

(2) إلبر أورطايلي: الخلافة العـثمانية. التحديث والحداثة في القـرن التاسع عشر. ترجمة عـبد القادر عبدلي. قدمس للنشـر والتوزيع، بيروت 2007. ص 19 وما بعدها.

والصناعة وفن الحرب، وتجلى ذلك واضحا في انتصارات جيش محمد علي على الجيش التركي في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. ولم تستطع الدولة العثمانية الوقوف أمام محمد علي حتى تمكن التحالف الأوروبي بقيادة بريطانيا من إلحاق الهزيمة به سنة 1840. لقد كان محمد علي يدرك أن تفوقه على تركيا مشروط بنجاحه في تحديث مصر وبتحقيقه لحداثة متفوقة على التحديث التركي نفسه، وقد نجح بذلك بالفعل لأن التحديث التركي كان إصلاحا وترميما بينما التحديث العَلَويّ كان بناءً وإنشاءً.

وبينما كانت أجهزة الدولة في مصر والدولة العثمانية تنتقل من العصور الوسطى إلى العصر الحديث في ظرف بضع سنين، ظلت المؤسسات الدينية على حالها والتعليم الديني كما هو لم تحدث لهما نفس النقلة. لقد كان للأزهر دور مهم في وصول محمد علي للسلطة، وقبل ذلك كان له دور تاريخي وطني في الثورة على الحملة الفرنسية. لكن لم تَطُلْ عمليات التحديث التي نفذها محمد علي الأزهر نفسه؛ والمحاولة الوحيدة لتحديثه أتت عَرَضًا وبالصدفة على يد أحد علماء الأزهر المرافقين لبعثة علمية لباريس وهو رفاعة الطهطاوي. ولم تنجح محاولته بالطبع، إلا في إلهام وتحفيز تلميذ أزهري آخر له وهو محمد عبده الذي استمر في دعوة الإصلاح بعد الطهطاوي كما سوف نرى تباعا.

إن تحديثا للجيش والإدارة سواء في مصر أو الدولة العثمانية لم يكن قادرا على إدخال حداثة حقيقية في العالم الإسلامي، ذلك لأنه كان تحديثا فوقيا سلطويا، تحديث الدولة لنفسها فقط،

وبقيت كل المستويات الاجتماعية الأدنى منها على حالها التقليدي. ولم يمتد التحديث الاجتماعي إلا إلى الطبقات المرتبطة بالدولة ومشاريعها السياسية، أي الطبقة العليا ذاتها، طبقة مُلاَّك الأراضي وضباط الجيش الكبار، وكبار التجار والموظفين في الدولة وأبنائهم الذين تخرجوا في المدارس الحديثة أو الذين أُرسلوا في بعثات دراسية لأوروبا. ونظرا للدور المهم الذي قام به الأزهر في وصول محمد علي للسلطة، فقد ترك التعليم الديني كما هو وترك الأزهر على حاله ولم يضمه في مشروعه التحديثي، خاصة بعد الخلافات التي حدثت بينه وبين عمر مكرم، فلم يتدخل في شئونه ولم يحاول إقامة تناسب بين التعليم الديني والتعليم المدني، فأُصيب النظام التعليمي المصري بالازدواجية منذ ذلك الحين. أما عن الدولة العثمانية فقد كانت دولة الخلافة، أي تستمد شرعيتها ومبرر وجودها ومصدر سيادتها من الدين نفسه، وكان حاكمها يُسمى خليفة المسلمين؛ ولهذا السبب لم يستطع الأتراك القيام بتغييرات كبيرة في مجال الإصلاح الديني نظرا لحساسية هذا الموضوع سياسيا، ما عدا بعض التغييرات الهامشية الطفيفة التي لا تمس جوهر الدين ولا أساسيات الفكر الديني، والتي - على الرغم من ذلك - قوبلت بمقاومة عنيفة كما سوف نرى فيما يلي.

كانت نتيجة عمليات الإصلاح والتحديث في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر زيادة قوة الحكم الأوتوقراطي لا زيادة الحريات أو تقوية مؤسسات المجتمع المدني، وجاء ذلك عن طريق تقوية السلطة المركزية بإدخال وسائل المواصلات الحديثة مثل

السكك الحديدية والبريد والتلغراف، وبإصلاح إداري عمل على ربط أجزاء الإمبراطورية ببعضها على نحو أكثر كفاءة. وجاء ذلك على حساب إضعاف مراكز القوى الوسيطة التي كان يمكنها أن تتطور في اتجاه مستقل عن السلطة المركزية وتؤدي إلى تكوين مجتمع مدني قوي وطبقة وسطى قوية(1). ومع بقاء المجتمع على حاله ظل تقليديا تتحكم فيه نفس البنية الثقافية التقليدية. ولم يكن الوضع أفضل في مصر التي كان التحديث فيها أيضا خادما للدولة ومشاريعها، فوُلِدت الدولة المصرية الحديثة أوتوقراطية أيضا، وظل المجتمع المدني ملحقا بالدولة ولم يستطع التطور في اتجاه مستقل، وبالتالي لم ينشئ ثقافة حداثية خاصة به مثل التي أنشأتها البورجوازيات الأوروبية.

والحقيقة أن وتيرة التحديث قد تسارعت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في تركيا ومصر على وجه التحديد. وما ميزها أنها انتقلت من الهيكل الإداري للدولة إلى النظم الاجتماعية، لكن بقي التحديث رغم ذلك فوقيا يصدر بقرارات من الدولة ولم يكن تابعا من حركة المجتمع نفسه. فقد كان هناك تحديث قانوني تمثل في إلغاء الدولة العثمانية لأحكام الردّة من القانون الجنائي وتم قبول شهادة الذمي سنة 1858، واعتبار المسلم غير العثماني بحكم الأجنبي سنة 1869 (2). كما تم إلغاء الجزية في مصر سنة 1855، وتجنيد الأقباط في الجيش المصري سنة 1856، وتعيين

(1) Bernard Lewis, op. cit, pp. 53 ff.

(2) المرجع السابق، ص 97-99؛ 182 وما بعدها.

قضاة أقباط سنة 1880؛ كما تم الامتناع عن التعامل الإسلامي مع شهادة المرأة باعتبارها نصف شهادة الرجل، وإقرار شخصية العقوبة بالتخلي عن الدِّيَة في جرائم القتل، وإلغاء الحظر الديني على الفوائد المصرفية بحجة أنها ربا، والتخلي عن العقوبات الدينية للزنى والسرقة، إذ تم الإعلان العثماني عن أنه لا رجم في الزنى ولا قطع في السرقة. كما انتشر التقويم الميلادي الجريجوري في الدولة العثمانية منذ أوائل القرن التاسع عشر، وفي مصر في النصف الثاني منه، وبدأ الاحتفال برأس السنة الميلادية في مصر أسوة برأس السنة الهجرية ابتداء من سنة 1908، ونص القانون المدني المصري سنة 1949 على اعتبار المواليد بالتاريخ الميلادي(1). هذا بالإضافة إلى استبدال المحامين بالفقهاء، والأساتذة مرتدي البدلة الأوروبية والطربوش بالشيوخ الملتحين المجلببين. لكن سوف تحدث رِدَّة على هذا الزي الأوروبي والعودة للحية والجلباب ابتداء من السبعينيات، كفرا بالمظاهر الخارجية للحداثة. كما كان هناك تحديث للثقافة، إذ ظهرت أشكال جديدة للتعبير الفني والأدبي، مثل المقالة والرواية والرسم والمسرحية والسينما. والملاحظ أن الاتجاهات المتعصبة من الإسلام السياسي سوف ترفض نفس هذه الأشكال الحديثة في التعبير الفني وتحكم عليها بأنها "حرام"، مما يعبر عن انتكاسة للحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين.

(1) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2002. ص 23-25، 54-55.

وبالنظر إلى تلك التغييرات القانونية نلاحظ أنها تعبر لا عن مجرد تحديث بل عَلْمَنة، ومعنى هذا أن ثورة مصطفى كمال أتاتورك العلمانية في عشرينيات القرن العشرين لم تكن حدثا فجائيا ولم تكن إصلاحاته غير مسبوقة في التاريخ العثماني، ذلك لأننا نلاحظ اتجاها نحو العلمنة في القرن التاسع عشر تُعد الأتاتوركية تتويجا له. إن علمنة القرن التاسع عشر كانت من إدخال الدولة، وكذلك كانت علمنة أتاتورك، وبذلك فهو لم يقطع مع تراث سابق عليه، بل واصل تراثا طويلا من العلمنة امتد عبر القرن التاسع عشر كله. إن الدولة نفسها، سواء كانت الدولة العثمانية أو الدولة الكمالية، كانت هي التي تباشر عمليات التحديث والعلمنة؛ وكذلك كان الحال في مصر منذ محمد علي.

وفي ذلك اختلف التحديث في المشرق الإسلامي عن التحديث الأوروبي الذي كان نابعا من المجتمع نفسه ومن الطبقات الاجتماعية الصاعدة؛ البورجوازيات التجارية أولا ثم البورجوازيات الصناعية. بل لقد كانت الدولة في الغرب ذات بنية إقطاعية في بداية الحداثة، ثم بنية أرستقراطية، ودائما ما تصادمت مع البورجوازيات الصاعدة التي كان لها كل المصلحة في التحديث والعلمنة بالضد على تحالف الدولة مع الكنيسة. وهذا هو السبب في الثورات الكبرى التي عرفها التاريخ الأوروبي الحديث (هولندا 1568/ إنجلترا 1688/ فرنسا 1789)؛ فقد كانت في حقيقتها ثورات البورجوازيات المختلفة على دول إقطاعية أو أرستقراطية، وكان نجاح كل ثورة يعبر عن نجاح في التحديث السياسي. لقد

كانت البورجوازيات الأوروبية الصاعدة هي التي تباشر عمليات التحديث، وعندما كانت تصطدم بالدولة كانت تثور على الدولة وتعيد بناءها من جديد. أما التحديث في العالم الإسلامي فقد كان مشروعًا للدولة فرضته على مجتمع لم يكن مستعدا، فتم قبول الحداثة بصعوبة بالغة، كما تمت الرِّدة عليها مرات عديدة، ولا تزال الردة على الحداثة تسير متسارعة حتى الآن.

وإذا ما نظرنا إلى تجربة تحديثية أخرى انتهت بالفشل وجدنا الحالة الإيرانية ساطعة. عندما فرض شاه إيران التحديث من أعلى كان ناقصًا ومبتوراً، إذ كانت نتيجته القضاء على صغار المزارعين وصغار التجار، والذين يشكلون الغالبية العظمى من الطبقات الوسطى؛ وهذا ما أدى إلى مقاومة تحديثه وإلى الانقلاب الثوري الإسلامي عليه في النهاية[1]. يقدم لنا نموذج الشاه محاولة للتحديث الهيكلي البنائي للمجتمع لا مجرد التحديث الثقافي، لكن حتى هذا التحديث البنائي كانت له آثاره السلبية، إذ قضى على فئات اجتماعية بأكملها، وكان ذلك بسبب أنه كان مفروضًا من أعلى حتى ولو كان تحديثا للبناء الاقتصادي التحتي. التحديث الإيراني في عهد الشاه إذن كان مشوهًا، على المستوى البنائي وعلى المستوى الثقافي أيضًا، لأنه كان أَوْرَبة لمجتمع لا يزال تقليديًا وينظر إلى التراث على أنه ما يشكل هويته. هذا بالإضافة إلى أن الشاه لم يُشْرك علماء الدين في مشروعه ولم يضعه في

(1) مصطفى اللباد: حدائق الأحزان، إيران وولاية الفقيه. دار الشروق، القاهرة 2006. ص 56-74.

إطار شرعية دينية كما كان سائداً في كل مشروع تجديدي في العالم الإسلامي منذ الخلافة الأموية. وبذلك كشف نظام الشاه عن جهل بخصوصية الإسلام الشيعي وعلماء الدين الشيعة، تلك الخصوصية التي لا ترضى بأقل من أن يكون علماء الدين شركاء للحاكم مضفين الشرعية الدينية على حكمه، مثلما كان حادثاً في إيران منذ الدولة الصفوية (1501-1732) وحتى دولة القاجار (1796-1925).

السياق الاجتماعي:

إن الثقافة الإسلامية سابقة على الحداثة، وعلى التصنيع، وعلى الرأسمالية. ولهذا السبب بالذات فإن الأصولية الإسلامية، ولكونها تعيد إحياء قيَم قبل حداثية، تتصادم مع الحداثة. إنها تجد نفسها في موقف صدامي دائما مع الحداثة نظرا لأنها تحيي ما قبل الحداثة. وما قبل الحداثة دائما ما يكون متصادما معها، لأن الحداثة نفسها ظهرت باعتبارها ثورة على كل ما سبقها، ولم تأخذ لنفسها مرجعية إلا ذاتها.

يتمثل أحد أهم أسباب الصدام بين المجتمع التقليدي والحداثة في أن هذا المجتمع، ولكونه لم يستطع إنجاز التحديث الكامل، أصيب بأزمة هوية. فهو لم ينجح في تغيير بناءاته الاجتماعية والاقتصادية التقليدية، وبالتالي لم ينجح في تبني القيم والمعايير الحداثية. وفي أزمة الهوية هذه يميل المجتمع التقليدي دائما نحو

الرجوع إلـى الوراء للبحث عن هوية أصليـة وأصيلة مـفتـقدة في حـاضره. الصـدام إذن ليس بين شكلين من أشكال المجـتـمعـات والتنظيم الاجتماعي، مجتمع إسلامي ومجتمع غربي، لكنه تعبير عن أزمة يعاني منهـا المجتمع التقليدي الإسلامي. فـالأزمة تدفعه لأن يشكل موقـفا صداميـا مع الحداثة. إن أزمتـه هي هذا الصدام بعينـه، لأنه في موقفـه من الحداثة يصـر على استـيراد منجـزاتها العلمية والتكنولوجية، بل وأنماطهـا الاستهلاكية، لكنه في الوقت نفسه يصر على رفض نسق القيم والثقافة التي أنتج بها الغرب هذه المنجزات ذاتها. وهذا في حد ذاته موقف مأزوم للعالم الإسلامي. إنه يحب ويكـره نفس الشيء في نفس الوقت، يـحب المنجـزات العلميـة والتكنولوجية للحـداثة، ويكره نسقها القـيمي في الوقت نفسه. إنها أزمة الصدام وصدام الأزمة.

إن من أهم أسباب الصدام بين المجتـمع التقليدي والحداثة هو تقليدية المجتمع ذاتهـا، وأبرز مثال على ذلك أن الدول التي تعلن نفسهـا إسلامية هي الأكـثر تقليدية في العالم الإسـلامي خاصة، والعالم كله عامة، أي التي ظلت بنيتها الاجتماعية بعيدة تماما عن أي مؤثـرات حداثيـة وظلت محـتفظة بالبناء القَـبَلي العشـائري: أفغانستان، باكستان، السعودية، وليبيا في عهد السنوسي.

ويرجع فـشل الحـداثـة في العـالـم الإسـلامي إلى فـشل البورجوازيات العربية لأنها وُلدت تابعة ومشوهة، لأن الحداثة هي مشروع الـبورجوازيات الوطنية في كل العـالم وليس أوروبا فقط.

ولذلك كانت البورجوازيات العربية انتقائية وتلفيقية، تحاول التوفيق بين الإسلام والحداثة، أو الجمع بينهما، في حين لا يمكن الجمع بين متعارضين ومشروعين متنافسين. وكان المنتصر هو الفئة الأصولية التي رفضت هذا الجمع التلفيقي من الأساس. لقد وُلدت البورجوازيات العربية وهي تابعة للغرب، ولم تستطع أن تبني لذاتها اقتصادًا خاصًا بها مثل البورجوازيات الغربية، ولذلك ولدت مشوهة من جرَّاء اشتغالها بأعمال الوكالة التجارية والتسويقية للغرب، وانعكس هذا على ثقافتها فولدت نخبوية ولم تستطع نقل ثقافة التحديث إلى الفئات الأخرى في مجتمعها.

ظهرت من تلك البورجوازيات العربية نخب متعلمة وأخرى مثقفة. وتم تعليم النخب تعليما غربيا، وتبنت ثقافة الحداثة لكن بدون الاستناد على أساس اجتماعي اقتصادي مناسب لهذه الثقافة. وما حدث أن هذه النخب المتأوْربة ظلت منفصلة عن مجتمعها التقليدي وعاجزة عن تحديثه، لأن التحديث لديها كان تحديثا ثقافيا فقط، أي لا يمس إلا البنية الفوقية ويعيد عن أن يغير من البناء التحتي للاقتصاد والمجتمع. وكان من السهل على النخب المتأسْلِمَة أن تناطح النخب المتأوربة وتؤلب عليها الجماهير التي يسيطر عليها التدين التقليدي. لم تنجح النخب المتعلمة تعليما حداثيا والمتبنية لقيم الحداثة في نشر ما تعلمته واكتسبته في مجتمعها نظرا لغياب الشروط البنائية لذلك. أما المجتمع التقليدي نفسه فهو يواجه التغريب والأوْرَبة والتحديث الثقافي الناقص بمزيد من التمسك

بتراثه التقليدي، بل وإحيائه وجعله مُسيَّسا، كنوع من البحث عن هوية جديدة مضادة للتغريب ومواجهة لأزمة هوية حقيقية يشعر بها هذا المجتمع وسط عالم تم تحديثه بالفعل وتركه خلفه في تقليديته وتخلفه.

وكان من جراء تحديث النظام التعليمي في المجتمعات العربية والإسلامية دون توافر الأساس الاجتماعي المناسب لهذا التحديث لا إدخال الحداثة وتطبيعها بل على العكس، إذ أدى ذلك إلى اللامعيارية الثقافية Cultural Anomy، أي انقطاع الصلة بين المتعلمين تعليما غربيا وتراثهم التقليدي الموروث، وبالتالي ظهور أزمة الهوية. فهم لم يعرفوا هويتهم الآن، هل هم متأوربون أم مسلمون أم وطنيون؟ هذه اللامعيارية الثقافية هي المسئولة عن اتجاه بعض الفئات المتعلمة تعليما غربيا نحو الأصولية والإسلام السياسي حاليا، والكفر بالحداثة. إن نسبة كبيرة من المنتمين لجماعات الإسلام السياسي في مصر هم ممن درسوا في كليات الطب والهندسة والصيدلة والعلوم، أي الكليات العملية التي تدرس تقنيات ومعرفة أداتية تقنية فقط ولا تعرف أي شيء عن الأساس القيمي والمعياري الذي انبنت عليها هذه التقنيات.

اعتقد الغرب أنه بتعليم النخب الآتية من العالم الإسلامي تعليما غربيا يمكنه نشر القيم الثقافية والحضارية الغربية في العالم الإسلامي كله، لأن النخب في اعتقاد الغرب سوف تمارس ضبطا للجماهير الإسلامية وتنشر بينها الحداثة تلقائيا، وكان لسان حال

الغـرب آنذاك يقول: علِّم الـنخب وسوف ينتـقل أثر التـعلم على الفئات الأدنى منها، وهو في ذلك ينطلق من نظرية سـوسيولوجية تقول بانتقال المنافع من الطبقات الأعلى إلى الطبقات الأدنى تلقائيا Trickle-down effect . وكان الغـرب مخطئًـا في ذلك، فالذي حدث هو العكس التام. لقد اغتربت النخب عن القاعدة الشعبية، واغتـربت القاعـدة الشعبـية عن عصـرها وتقهـقرت خطوات إلى الخلف منسـحبـة إلى تراثها التـقليدي كنوع من البـحث عن هوية أصلية، دفـاعية وصراعـية في مواجـهة الغرب. وقد كـرر الغرب نفس الخطأ عندمـا استضاف الأصـوليين الإسلامـيين الهاربين من بلادهم ومنحـهم حق اللجوء السيـاسي في أراضيـه، أملاً في أن معايشتهم للغرب سوف تكسبهم قِـيَمه وثقافته القادرة على القضاء على تطرفهم وتشددهم، لكن العكس أيضا هو الذي حدث وأكثر منه. لقد ظل هؤلاء اللاجئون الإسلاميون ينظرون إلى المجتمعات الغربية التي استضافتهم على أنها مجتمعات كافرة، وتقوقعوا على أنفسهم وصنعوا جـيتوهات معزولة استخدموها كـمراكز للتخطيط والانتشار، بل واسـتخدموا الإمكانات المتـاحة لهم في الغرب في التـخطيط للمـزيد من العمـليات الإرهابيـة. إن تواجـد المتطرفين الإسـلاميين في الغـرب عمل عـلى تحوُّل التطرف الإسـلامي إلى ظاهرة عالمية.

علاوة على أن بعضا من النخب العربيـة المثقفة قد تخلت عن مشروع الحـداثة، على الرغم من تلقِّيها تعليمًا غربيًـا في عواصم

أوروبا وأمريكا. ففي حين تعلمت هذه النخب أن جوهر حضارة الغرب يتمثل في النزعة الإنسانية والديمقراطية والحريات الفردية، إلا أنهم عندما يشاهدون الوجه القبيح للغرب، الوجه الاستعماري والإمبريالي والمستغل، وكيف أن هذا الغرب قد فرض هيمنته وسيطرته على مجتمعاتهم بالقوة المسلحة والهيمنة الاقتصادية- يجدون من الصعب عليهم للغاية النظر إلى قيم الحداثة على أنها النموذج الأمثل المحتذى، والمثال على ذلك الكثير من المفكرين المعاصرين الذين كان يمكن أن يمدوا مشروع الحداثة بقوة دفع هائلة ما لم يتجهوا نحو الشك في هذا المشروع انطلاقا من أنه مجرد قناع يخفي به الغرب نياته وأهدافه الإمبريالية والاستغلالية. لكن المشكلة بالنسبة لهؤلاء هي الربط من الأصل بين الحداثة الغربية والوجه الإمبريالي للغرب والذي يظهر به أمام مجتمعاتنا. فليس كون الغرب إمبرياليًا ومستغلاً أن يعني أن نفقد الثقة في حداثته، فهذه هي ما نحتاجه بالفعل. يجب علينا إذن الفصل بين الحداثة الغربية الإمبريالية الغربية. فهذه الحداثة باعتبارها مجموعة من القيم والمعايير ليست مسئولة أبدا عن الإمبريالية.

في مواجهة القيم الحضارية الغربية التي بدأت في الظهور في العالم الإسلامي شكلت الطبقات المهمشة لنفسها ثقافة فرعية Sub-culture، سرعان ما ساعدت على تشكيل جماعات فرعية Sub-groups. والأصولية تتصف بكل ما تتصف به الثقافة الفرعية، فهي دفاعية ضد الحداثة، وهجومية عليها في نفس

الوقت، لأن الهجوم هو خير وسيلة للدفاع، عامية في آليات انتشارها، ولا نقول جماهيرية أو شعبوية لأن قيم الحداثة نفسها يمكن أن تنتشر جماهيريًا وشعبويًا، لكن العامية هي أسلوب الانتشار المميز للأصولية، لأنها تعتمد على الثقافة الشفاهية وعلى الذاكرة الحافظة للنصوص ونشر التقليد والترديد. والأصولية باعتبارها جماعة فرعية تتصف كذلك بما تتصف به كل جماعة فرعية، مثل آليات الانتماء التي تستند على الإذعان للقائد والسمع والطاعة، وعلى الانغلاق على الذات وعدم الانفتاح على الآخر، وتشكل الهوية بالصدام مع الآخر وإضفاء الوحدة على الجماعة بفضل مواقفها العدائية مع من هو خارجها، والتمييز بين النحن والآخرين، والصديق والعدو، والمؤمن والكافر أو على الأقل العاصي، إلى آخر تلك الثنائيات المتناقضة. والمشكلة الآن هي أن هذه الثقافة الفرعية بدأت في الانتشار منذ السبعينيات ولم تعد فرعية، أي هامشية خاصة بالمستبعدين والمُهمَّشين اجتماعيًا واقتصاديًا، بل بدأت في الانتقال إلى الطبقات الوسطى.

والأصولية ثقافة فرعية لكنها تعتمد على تراث وتاريخ ضخم توظفه لأغراضها، ولذلك فهي ليست فرعية بمعنى الهامشية المطلقة أو انقطاع الصلات والجذور، بل هي فرعية في هويتها التي تلحقها بنفسها وفي آليات عملها. المجتمع مسلم، ووجود ثقافة فرعية أصولية لا يعني أن هذا هو الطبيعي والمتوقع من أي مجتمع مسلم، بل يمكن أن يفسر لنا سبب انتشار وتعميم تلك الثقافة الفرعية على فئات عديدة في المجتمع.

ومن أهم أسباب مقاومة التحديث في المجتمعات الإسلامية بقاء طبقات اجتماعية كثيرة على حالها لم تتغير، نظرًا لأن التحديث في أغلب العالم الإسلامي كان تحديثًا سلطويًا مفروضا من أعلى، وتحديثا للدولة فقط، لإدارتها وجيشها وإعلامها. فقد ظل الريف والصعيد في مصر، ومنطقة القبائل في المغرب العربي، وأغلب مناطق شبه الجزيرة العربية الصحراوية، والمناطق الصحراوية والجبلية في باكستان وأفغانستان وإيران- بعيدة تماما عن التحديث ولم تمسها الحداثة من قريب أو بعيد، وبالتالي حافظت على تقليديتها وشكلت قوة صدامية مقاومة للحداثة، ولا يزال الوضع قائما كما هو حتى الآن. إن التحديث الكامل والشامل يعني القضاء على البناءات الاجتماعية السابقة على الحداثة، لكن الذي حدث في العالم العربي والإسلامي أن كل الأسباب توافرت لاستمرار البناءات التقليدية، وغابت كل فرص اختفائها. فإذا ألقينا نظرة على التركيب الطبقي لأعضاء الجماعات الإسلامية في مصر، وهي أول أمة عربية وإسلامية تنشئ دولة حديثة في عصر محمد علي، ويشهد مجتمعها المدني تطورا مفتقدا لدى الكثير من الشعوب العربية والإسلامية الأخرى- فسنجد أنه منذ السبعينيات ازدادت أعداد المنتمين لتيارات الإسلام السياسي، وخاصة من ذوي الأصول الريفية وشبه الريفية والآتين من محافظات الصعيد. أتى هؤلاء للدراسة في جامعات المدن الكبرى، وأُصيبوا بصدمة ثقافية وحضارية. لم يستطيعوا التكيف مع حياة المدينة العصرية ومع مجتمع المدينة، وانتهى بهم الأمر إلى الانضمام للجماعات

الإسلامية التي شكلت بالنسبة لهم جماعة مرجعية Reference Group، وثقافة فرعية Sub-culture تحميهم من شراسة المدينة ومن عبء الحداثة الثقافية على تربيتهم التقليدية وعقلياتهم التراثية، وأمدتهم بهوية بديلة. وفي الثمانينيات عندما تخرج هؤلاء وشغلوا مهن الطب والهندسة والمحاماة، وجدناهم يشكلون قاعدة مهنية وجامعية ونقابية للتيارات الإسلامية، ووجدنا ازدواجية في سلوكياتهم. فهم يأخذون العلم مهنة يتكسبون بها وحسب، ولا يتخذونه كمنهج في الحياة وطريقة في التفكير، وعند حدوث أي مشكلة فهم يلجؤون إلى شيخ ليصدر لهم فتوى، أو لرجل تقي يصنع لهم حجابا، أو مشعوذا يقرأ لهم الطالع أو يفك السحر.

وإذا أردنا أن نكون أكثر تحديدا ويكون تحليلنا أكثر عينية، فإن أقرب مثال هو التغير في التركيبة الطبقية لجماعة الإخوان المسلمين. كان الإخوان في الثلاثينيات من الريفيين حديثي الهجرة إلى المدن الكبرى، وفي الأربعينيات والخمسينيات والستينيات كانوا من صغار الموظفين المنتمين إلى الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى المهمشة والمطحونة، ومن حَمَلة الشهادات الأزهرية الذين لم يجدوا لهم مكانا في النظام الاجتماعي والوظيفي آنذاك. وأعضاء الجماعات الإسلامية في السبعينيات، إخوان وغيرهم، كانوا من الطلبة أو حديثي التخرج من الريفيين أو شبه الحضريين المقيمين في المدن الكبرى بحكم دراستهم الجامعية أو أشغالهم. لقد شهدت الفئات المنتمية للتيار الديني تغيرا طبقيا كبيرا عبر خمسة عقود.

وفي الثمانينيات والتسعينيات كانوا من الأطباء والمهندسين والمحامين والمهنيين بصفة عامة. ونلاحظ من ذلك صعودا طبقيا للفئات المنتمية للإسلام السياسي. وهذا الصعود ربما يفسر لنا نجاح الإخوان في دخول مجلس الشعب وتكوين كتلة برلمانية فيه وحصولهم على 88 مقعدا. السبب هو تغير المستويات الطبقية التي ينتمي إليها أعضاء التيارات الدينية. إخوان البرلمان هم من الطبقة الوسطى المهنية؛ وارتفاع المستوى الطبقي، أي الاجتماعي والاقتصادي، للمنتمين للتيارات الإسلامية حسَّن من ممارساتهم السياسية، وهو أيضا السبب وراء ما يكشفونه الآن من استعداد للحوار مع التيارات الأخرى وقبول الكثير من التنازلات عن ما كان ثوابت إخوانية في الماضي، والتخفيف من حِدَّة مطالبهم السياسية، ودعم الكثير من قرارات الحزب الحاكم حتى ولو بالسكوت الذي هو علامة الرضا.

وعلى الجانب الآخر ظهر مفكرون إسلاميون يتبنون إيديولوجيا الإسلام السياسي ذي الطموحات السياسية. واجه هؤلاء المفكرون الإسلاميون النخب الحداثية في مجتمعاتهم بحجة أنهم عملاء للغرب وطابور خامس للإمبريالية يهدف تركيع البلاد أمام الهيمنة الغربية وتغيير هوية المجتمع الإسلامي وتغريبه، أي إلحاق هوية ثقافية غريبة عنه وعن تراثه الأصيل. ولم يكن هذا صحيحًا أبدًا. فطه حسين وعلي عبد الرازق وتوفيق الحكيم على سبيل المثال (وهم بعض المقصودين من قِبَل الإسلاميين)، لم

يكونوا أبدا مرتبطين بأية قوة استعمارية أو مشروع إمبريالي. لكن نجح الإسلاميون في تشويه سمعة النخب الحداثية وفي تكريه العامة منهم وتأليبهم عليهم بحجة أنهم علمانيون، والعلمانية لدى الإسلاميين تهمة تقترب من الكفر. وآخر مثال على ذلك ما حدث لفرج فودة ونصر أبو زيد وخليل عبد الكريم وسيد القمني. وكل هؤلاء من مصر وحدها، مما يقف دليلاً على أن المواجهة بين الثقافة التقليدية والحداثة هي على أشُدِّها في مصر على وجه الخصوص.

وكثيراً ما يحدث الصدام بين التقليديين والحداثيين داخل النظام التعليمي، مثلما حدث بين طه حسين وبعض رجال الأزهر على إثر كتابه "في الشعر الجاهلي"، ومع علي عبد الرازق بعد صدور كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، والذي تصادم معه الأزهر أيضا، وأخيراً وليس آخراً قضية نصر أبو زيد وعبد الصبور شاهين، والتي كانت في الخلفية صراعا بين كلية الآداب وكلية دار العلوم. الصدام أيضًا يمكن أن يحدث بين المؤسسة التعليمية ورموز التيار السلفي خارج الجامعة، مثل الجدل والنزاع الذي حدث عندما قرر أحد أساتذة الجامعة الأمريكية بالقاهرة في التسعينيات رواية "النبي" لجبران خليل جبران وثارت عليها موجة من الاعتراضات والاتهامات من التيار السلفي في الصحف. ويمكن أن يكون الصدام بين وزارة بأكملها مثل وزارة الثقافة والتيار الإسلامي الذي يمتلك صحفه ووسائله في الدعاية، كما حدث مع رواية "وليمة

لأعشاب البحر" لحيدر حيدر، ومع مجلة إبداع لأكثر من مرة.. إلخ.

وفي كل هذه الصراعات والصدامات فإن ما يميز تعامل مفكري تيارات الإسلام السياسي والأصولية والسلفية هو البراجماتية والانتهازية والانتقائية. فبادئ الأمر أنهم لا يستخدمون كلمة "حداثة" بل يستخدمون كلمات أخرى مثل "أوروبا"، "الغرب"، العلم الحديث، العلم والتكنولوجيا، والتمدن. فهم يريدون أخذ منجزات الحداثة المادية فقط والمتمثلة في العلم التقني وتطبيقاته التكنولوجية، ويستبعدون، بل يرفضون، تبنّي القيم والمبادئ التي أدت إلى إنتاج العلم وتطبيقاته. والحقيقة أن هذا الموقف استيرادي، مثلما هو سلوك المجتمعات التقليدية دائما مع السلع الغربية، فهو يقوم على الأخذ بمنجزات الغرب فقط، لا الإسهام في تقدم العلم والتكنولوجيا. إنهم يريدون الحفاظ على التراث والمجتمع التقليدي في نفس الوقت الذي يستوردون فيه المنجزات المادية للغرب. وهذا هو السبب في أننا نرى دول الخليج مثلا وهي تستورد أحدث التكنولوجيا والأجهزة من الغرب، مع المحافظة على نظم اجتماعية بالية لا تناسب هذه التكنولوجيا أصلا.

وقبل أن يكون الموقف النفعي الانتقائي هو موقف الأصوليين من الحداثة كان موقف الإصلاحيين في القرن التاسع عشر، من الطهطاوي إلى الأفغاني إلى محمد عبده. لم يفكر أحد من هؤلاء

في كيفية جعل المجتمع الإسلامي منتجا للعلم ومخترعًا للتكنولوجيا، بل فكروا في كيفية المحافظة على الهوية والدفاع عن التراث في مواجهة ما تصوروه على أنه خطر العلمانية الغربية. لقد كانوا المدافعين الإيديولوجيين عن التقليدية، لا المفكرين الطليعيين لحداثة عربية. واستمر هذا الموقف يسم كل الحركات الأصولية الإسلامية. لم تستطع هذه الحركات إدراك أن الحداثة متكاملة في تشابك عضوي، وأن المرء لا يستطيع الإسهام في إنتاج العلم والتكنولوجيا دون تبني القيم التي أنتجتهما، وأن الحداثة القيمية والثقافية هي أساس العلم الحديث؛ وذلك لأن تفكيرهم يشوبه الانفصال بين القيمي والحداثي، لأن القيمي لديهم تراثي تقليدي. وعندما يدرك هؤلاء الانفصال بين التراث والحداثة يسارعون للدفاع عن التراث ويقولون إن الإسلام يحترم العلم ويشجع العلماء. لكن ما الذي يجعلهم يقولون ذلك؟ ما دخل الاحترام في هذا الأمر؟ إن استخدامهم لكلمة احترام تعبير عن أنهم لا يحترمون الثقافة التي أنتجت العلم، الثقافة الغربية التي يكرهونها، ويعوضون عدم الاحترام هذا بقولهم إن الإسلام يحترم العلم. فليحترموا هم إذن الثقافة والشعوب والمجتمعات التي أنتجت هذا العلم.

مظاهر الصدام - صعود الأصولية والإسلام السياسي:

يأخذ الصدام بين المجتمعات التقليدية والحداثة شكل صعود لتيارات الأصولية والإسلام السياسي على كافة أشكالها، المسالم منها والعنيف.

وترفض هذه التيارات الحداثة المتمثلة في الديمقراطية والنظام البرلماني التمثيلي القائم على الحوار والتعددية والتسامح مع المخالف في الرأي، وتضع أمام هذه كلها: الشورى وإحياء فكرة الخلافة، أو ولاية الفقيه في الفكر الشيعي. كذلك ترفض الأصولية المتشددة كل أشكال الحداثة الثقافية مثل الموسيقى والغناء والنحت والرسم، وجميع الفنون التمثيلية، والاعتراف بثقافة واحدة فقط هي الثقافة الدينية القائمة على سيرة الرسول والصحابة وقصص أبطال الفتوحات الإسلامية. كما ترفض الزي العصري الأوروبي وتشدد على ضرورة إطالة اللحية وتقصير الشارب وارتداء الحجاب والنِّقاب والخِمار ولبس الجلباب بحجة أنه الزي الإسلامي، وعندما يركب لابس الجلباب الموتوسيكل يُصاب بمتاعب عديدة. كذلك ترفض مبدأ القومية العربية ولا تعترف بالقومية القطرية حتى ولو كانت من أعرق وأقدم القوميات في التاريخ مثل القومية المصرية، ولا تعترف إلا بالانتماء إلى الدين، الذي هو في حقيقته المشروع السياسي للإسلام السياسي. فالإخوان لا يجدون أدنى حرج من الإعلان أنهم يفضلون رئيسًا مسلمًا لمصر حتى ولو كان من ماليزيا على أن يكون رئيسها مصريًا

قبطيًا، وهذا مهدي عاكف لا يجد غضاضة في أن يتولى تنظيم الإخوان من بعده جزائري ولا يفضل أحدًا من المصريين من حوله.

وكل من يتبنى فكرة الحل الإسلامي لكل مشكلات الفرد والمجتمع والدولة والاقتصاد يكشف عن النظرة العضوية للإسلام، أي الإسلام لا باعتباره مجرد دين، بل دين ودنيا، دين ودولة، دين وسياسة . . . إلخ؛ دين يشكل كل حياة المسلم وكل تفاصيل المجتمع ويقوم بدور الثقافة الفاعلة والمشكِّلة للهوية. لكن لم يوحد، ولا يوحد، الإسلام بين الدين والدولة لأنه لم تكن للعرب دولة ولا دين قبل الإسلام حتى يأتي الإسلام ليوحد بينهما، والإسلام هو الذي أعطاهم دينًا ودولة في الوقت نفسه ودفعة واحدة. إن الإسلام نفسه لم يدعُ أبدًا إلى التوحيد بين الدين والدولة، لسبب بسيط للغاية وهو أن الإسلام لم يؤسس لنظام سياسي معين ولم يوصِ بشكل خاص في الحكم. إن فكرة أن الإسلام دين ودولة هي في حقيقتها شعار روَّجه الإسلام السياسي.

ظهر الإسلام السياسي في كل بلد بعد عملية تحديث فاشلة. فمحاولة مصدق لتأميم البترول الإيراني فشلت بأيدٍ أمريكية، وعاد الشاه إلى الحكم بعد محاولة فاشلة للانقلاب بأيدٍ أمريكية أيضًا. ولم يستطع الإيرانيون فعل أي شيء إلا اللجوء إلى تراثهم الشيعي للمقاومة ولعزل الشاه نفسه على يد حركة خلق وقيادة الخوميني. إن فشل مصدق في الخمسينيات يكمن خلف الثورة الإسلامية في

السبعينات. عندما يفشل المجتمع في حل مشاكله بالطرق الحداثية يلجأ تلقائياً إلى تراثه الديني، مستخدماً إياه كإيديولوجيا للمقاومة والصراع. وقد حدث هذا مع الإخوان المسلمين في مصر بعد الفشل المتعاقب للعصر الليبرالي القصير في التعامل مع قضية الاستقلال، ومع التيارات الدينية في السبعينيات بعد الصلح مع إسرائيل، وفي فلسطين عندما فشلت منظمة التحرير في نيل الاستقلال وإقامة الدولة، فظهرت الفصائل الإسلامية المعروفة.

وعلى الرغم من تقليدية وتراثية وسلفية الإسلام السياسي، إلا أنه كظاهرة ينتمي إلى الشرط التاريخي للعصر الحديث، بصرف النظر عما يدعو إليه من العودة إلى الإسلام الأصلي الخالص والنقي واستكمال مسيرته الجهادية في العالم. ذلك لأن الإسلام السياسي عبارة عن إيديولوجيا سياسية تسعى نحو تقوية نفسها والوصول للسلطة، بانقلاب أو ثورة، عن طريق العمل السري والبروباجاندا وغسيل المخ. إن أنصار الإسلام السياسي نشطاء سياسيون يعملون في إطار السياسة العالمية ووسط مجتمع دولي ونظام عالمي حديث، أي أنهم يعملون في إطار حداثي بالكامل لا في إطار تقليدي مثلما عمل الإسلام الأول أيام فتوحاته الأولى.

وتجمع الأصولية الإسلامية بين حساسية قبل حداثية واستغلال براجماتي أداتي وسعي نحو إنجازات الحداثة التكنولوجية، وهي تعمل على تسييس الدين. وهذا التسييس في حد ذاته مناقض تماماً

لمبادئ الحداثة التي فصلت الدين عن السياسة وجعلته شأنًا خاصًا بأخلاقيات الفرد وضميره، وعلاقة خاصة بين الإنسان والإله.

يخطئ من ينظر إلى الأصولي المعاصر على أنه رجل دين أو رجل تقوى أو حتى رجل متدين، وإلى الأصولية المعاصرة على أنها حركة إحياء ديني. فهي ليست كذلك؛ لأن الأصولي المعاصر ناشط سياسي بالدرجة الأولى لا يهمه شأن العقيدة والمعاملات والسلوك مثل الفقيه مثلاً، بل كل ما يهمه التوظيف السياسي للدين. لا يهمه الوعظ الأخلاقي والإرشاد السلوكي بل يهمه التعبئة الدينية، لأنه لاحظ أن الدين هو أقدر الأشياء على تعبئة الجماهير، أو كما قال أبو حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري "استتباع العوام طلبًا للرئاسة". كل الفرق أنه يشتغل على الجماهير لا على المستويات العليا في السياسة، ويشتغل بالسياسة تحت قناع الدين، ويطوِّع الدين من أجل السياسة لا من أجل الدين نفسه، ويتكلم بالدين وهو يقصد السياسة.

لا يهدف الإسلام السياسي نهضة دينية أو حتى إصلاحًا أو إحياء دينيًا. فالدين في ذاته ليس هدفه؛ كما ليس من نواياه استئنافًا لأي عنصر عقلاني وتنويري في تراثنا الديني، ذلك لأن هدفه الحقيقي السياسة والوصول للسلطة بركوب الدين. وهو في ذلك يكون انتقائيًا في تعامله مع تراثه الإسلامي، إذ يختار أكثر العناصر الإيديولوجية صدامية ونضالية، لأنها هي الأنفع له في توجهاته. ويتم ذلك بإحياء تراث ابن تيمية السلفي والتغاضي عن

تراث ابن رشد العقلاني، ويتم إحياء إسلام الغزوات والفتوحات وتأكيده في المخيلة الشعبية حتى يصبح هو الإسلام ذاته وهو إنجازه الحضاري الأكبر، ويتم التغاضي والسكوت المقصود عن الإسلام الروحاني لدى الصوفية، والإسلام العقلاني لدى المعتزلة (وبالمناسبة فالمعتزلة هم من اعتزل السياسة)، والإسلام الأخلاقي الرفيع المتمثل في القرآن المكي.

النسق القيمي للإسلام السياسي والحداثة:

يصل الاختلاف بين النسق القيمي للإسلام السياسي والحداثة إلى حد التناقض. فالإسلام السياسي يميز بين الرجل والمرأة، والحر والعبد، والحداثة تعترف بالمساواة والإخاء بين الجميع. والانتماء لدى الإسلام السياسي للدين وحده، وهو يميز بين المسلم وغير المسلم، أما الحداثة فهي ليبرالية ومتسامحة تجاه الأديان، والانتماء فيها للقومية أو الفكرة السياسية أو الحزب السياسي. وحقوق الإنسان التي يفهمها الإسلام السياسي هي حقوق الإنسان المسلم، أما الذمي فله نسق حقوقي آخر خاص به وحده؛ في حين أن الحداثة تعني الإخاء بين كل البشر والمساواة بينهم بصرف النظر عن الانتماء الديني. إن المجتمعات الإسلامية تحتوي على نسقين قانونيين، واحد للمسلم وآخر لأهل الكتاب أو أهل الذمة، أما الحداثة فليس بها إلا نسقٌ قانوني واحد للجميع، يقوم على أساس المُواطنَة ويضم الكل في دولة واحدة. ولا تزال الاتجاهات

الأصولية والسلفية ومعهما الإسلام السياسي تنظر إلى القانون العقابي الإسلامي على أنه يتأسس في العقوبات البدنية مثل الرجم والجَلْد وقطع اليد والقِصاص بالقتل، في حين أن الحداثة قد ألغت العقوبات البدنية والتعذيب بكافة أنواعه وتتجه الآن نحو إلغاء عقوبة الإعدام. وتعاقب الاتجاهات الإسلامية المتشددة من يخرج عن الإسلام بالقتل، أما الحداثة فهي متسامحة تجاه الأديان.

ويصر الإسلام السياسي على أن الدين الإسلامي نفسه لا يستقيم كدين إلا في ظل دولة إسلامية، أما الحداثة فهي تفصل بين الدين والدولة، وتعطي حرية ممارسة الشعائر الدينية وحرية الاعتقاد لجميع المواطنين طالما التزموا بقوانين البلاد ولم يخرجوا عنها، والدليل على ذلك كثرة المساجد والمراكز الثقافية الإسلامية التي تقيمها السعودية في أوروبا وأمريكا. الدين في ظل الحداثة ليس في حاجة إلى دولة كي يستقيم كدين، بل هو فاعل ونشط ومتماسك بدون دولة، إنه بالأحرى فاعل ونشط ومتماسك داخل الذات الفردية ومتأصل في ضميرها الأخلاقي وليس في حاجة إلى مؤسسة خارجية تحميه. لكن يريد الإسلام السياسي تحويل الدولة إلى كيان يحميه ويحفظه وينتصر له، يريد تحويلها إلى مؤسسة دينية على شاكلة الكنيسة. فالكنيسة كانت هي المؤسسة الدينية الحامية للمسيحية، ويريد الإسلام السياسي من الدولة أن تكون المؤسسة السياسية الحامية للإسلام. لكن الإسلام ليس في حاجة إلى مؤسسة تحميه، دينية أو سياسية.

تناقض الخطابات الثقافية داخل المجتمعات الإسلامية:

يصل التناقض داخل المجتمعات الإسلامية إلى مستوى الخطاب الثقافي ذي المحتوى الاجتماعي والسياسي. فالنخبة التي تلقت تعليمًا غربيًا وتبنت ثقافة الحداثة تتكلم بلغة حقوق الإنسان والديمقراطية والليبرالية والحقوق المدنية والمواطنة، والفئة الأخرى المرتبطة بالإسلام السياسي والسلفية والأصولية والرافضة للحداثة تتكلم بلغة الدين المُسَيَّس. إن وجود خطابين اجتماعيين مختلفين في كل بلد إسلامي، مظهر من مظاهر الصراع الثقافي بين التراث التقليدي والثقافة الحداثية. وكثيرًا ما ينقلب التناقض بينهما إلى صراع مفتوح أو صدام علني. والأسلوب المفضل لدى الإسلاميين المتشددين لمواجهة خصومهم ومنافسيهم أصحاب الخطاب التقدمي الإنساني والليبرالي هو القول بأن خطابهم مستورد، وبأن الديمقراطية والليبرالية والتعددية حلول مستوردة وتغريب بعيد عن جوهر الإسلام.

أما ظهور فئة ثالثة تتوسط بينهما وتعمل على التوفيق بين الخطابين بمحاولتها إثبات أن الإسلام نفسه يحتوي على الديمقراطية وحقوق الإنسان، فهو ظهور حديث نسبيًا بدأ مع الخمسينيات ويستمر الآن قويًا لدى حسن حنفي وعبد الوهاب المسيري وأحمد كمال أبو المجد وفهمي هويدي ومحمد سليم العوا. ومشكلة هذه الفئة أنها لا تدرك التناقض الأصلي بين التراث التقليدي السلفي والحداثة الثقافية والسياسية باعتبارها ثقافة مدنية تحترم كل الأديان

وتحييدها في الوقت نفسه. حتى التعددية التي هي أساس المجتمع المدني والديمقراطية ينظر إليها هؤلاء على أنها متوافرة في التراث الديني على أنها احترام لحقوق الأقليات الدينية المعروفة في الإسلام باسم أهل الذمة. لكن المشكلة هنا أن أهل الذمة والتعامل التراثي التقليدي معهم لا يمتُّ بصلة للتعددية السياسية ولمبدأ حرية الاعتقاد في ثقافة الحداثة. والدليل على ذلك أن هناك نسقين قانونيين مشتق أحدهما عن الآخر تمامًا في تراثنا، أحدهما للمسلم والآخر للذمي، في حين أن الحداثة لا تعرف مثل هذه الازدواجية القانونية وتعمل بمبدأ المواطنة وتساوي الجميع أمام قانون واحد.

أزمة الهوية وصراع الانتماءات:

ينظر الكثير من أتباع الإسلام السياسي إلى انتمائهم الأول على أنه للإسلام، لا انتماءً للدولة التي يعيشون في ظلها أو للقومية التي تضمهم. وكثيرًا ما نسمع منهم القول بأنهم مسلمون أولاً ومصريون أو سوريون أو مغاربة... إلخ، ثانيًا. لكن يظل الواقع القائم الحقيقي فارضًا نفسه عليهم، لأنهم كإسلاميين يعملون في إطار دولهم القومية. إن الهوية الإسلامية الآن باعتبارها عابرة ومتجاوزة للقوميات عليها أن تشكل نفسها في تضاد وتصادم مع القومية. فإما قومية وإما إسلام كما يذهب كثير من الإسلاميين المتشددين. ويرجع السبب في صعود الهوية الإسلامية على حساب الهويات القومية، إلى أن الهوية القومية ذاتها في العالم الإسلامي وُلدت ضعيفة بسبب ضعف الطبقات

الوسطى العربية وتبعية بورجوازياتها وضعف الدولة. والحقيقة أن العولمة ذاتها تزيد من ضعف الدولة القومية وبالتالي الهوية القومية، والرأسمالية العالمية تعمل كل يوم على تجاوز أُطُر الدول القومية، وهو ما يقدم دعامة فعلية لهوية إسلامية بديلة. ومن سخرية الأقدار أن يؤدي المشروع الاقتصادي الرأسمالي العولمي للغرب إلى تقوية الهوية الإسلامية، والمفترض أنهم أعداء من قديم الزمان وعلى طول الخط. لم تكن الهوية الإسلامية لتقدم نفسها باعتبارها البديل عن الهويات القومية لولا العولمة الرأسمالية. يبدو أن الانتشار العالمي للإسلام السياسي من توابع زلزال العولمة.

الصحوة بعد النوم:

يتكلم الأصوليون عن "الصحوة الإسلامية"، أي أن المسلمين كانوا نائمين وفجأة استيقظوا. واستيقظوا عندما اكتشفوا أنهم متخلفون في حين تقدم غيرهم. ولم يدركوا أن غيرهم تقدم إلا بعد أن احتكوا بهم. الاحتكاك بالحداثة إذن هو السبب في استيقاظ المسلمين. لكن عندما استيقظ المسلمون أرادوا إحياء تراثهم التقليدي الذي نظروا إليه على أنه صالح لكل زمان ومكان وأنه كان سبب عزتهم وتقدمهم قديمًا. لكنهم لا يدركون حتى الآن أن هذا التراث التقليدي يجب تحديثه وتكييفه حسب المستجدات العصرية. وبذلك أخذ المسلمون يبحثون عن الديمقراطية في الإسلام، والليبرالية في الإسلام، وحقوق الإنسان في

الإسلام، ومن قبلها كانوا يبحثون عن الاشتراكية في الإسلام، وأخذوا يبحثون عن حلول لكل مشاكل العصر الحديث في هذا التراث القديم. وهذه هي النزعة التوفيقية السائدة لدى كثير من اتجاهات الفكر الديني المعاصر. والمهم في الأمر أن الحداثة ذاتها، سواء في صورتها العسكرية الاستعمارية الإمبريالية أو في صورتها الثقافية، هي السبب في استيقاظ المسلمين، ولولاها ما استيقظوا، لأن تراثهم التقليدي نفسه لم يكن هو الذي أيقظهم، لأنهم كانوا نائمين به، مكتفين فرحين خانعين به، مثلما تقول الآية: "إنا وجدنا آباءنا على أُمَّة وإنَّا على آثارهم مقتدون". إن هذه الآية تصف بدقة حال التقليديين المعاصرين.

الإسلام السياسي والدولة القومية:

إن نظرة الإسلام السياسي للدولة القومية على أنها اختراع غربي وحل مستورد، تعبير عن الصدام بين التقليدية والحداثة. هذه النظرة تتجاهل الخصوصية القومية لمجتمعات عريقة وقديمة قِدَم التاريخ البشري نفسه مثل مصر وسوريا. صحيح أن كثيراً من الدول النفطية الصحراوية لا تتمتع بأية خصوصية قومية، إلا أن هذا ليس حال الدول ذات الملامح القومية الواضحة مثل مصر وسوريا ولبنان وبلاد المغرب العربي.

تذهب الأصولية الإسلامية إلى أن الدولة القومية اختراع غربي مقحم على العالم الإسلامي نتيجة الاستعمار، وإلى أن

حدود تلك الدولة القومية من صنع الإمبريالية. والحقيقة أنها بذلك تخلط بين الدولة القومية والدولة القطرية. صحيح أن التوصيف السابق ينطبق على كثير من الدول العربية، لكن القطرية منها لا القومية. ذلك لأن مصر تتصف بكل خصائص الدولة القومية منذ فجر التاريخ وقبل ظهور القوميات الحديثة في أوروبا كما ذهب جمال حمدان في "شخصية مصر". وكذلك الحال بالنسبة لسوريا والجزائر والمغرب وتونس.

يدعو الإسلام السياسي إلى تجاوز الدولة القومية، لكن هل عندما ينجح في تأسيس نظام إسلامي في دولة من الدول يكون بذلك قد حقق دعوته وتجاوز القومية، أم سيكون عاملاً في إطار دول قومية قائمة تمت أَسْلَمَتُها وحسب وعُلقت عليها اليافطة الإسلامية؟ إن تحول الدولة القومية إلى دولة إسلامية ليس إلا تغييراً للأسماء فقط، وإن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وحسب؛ ذلك لأن الدولة القومية المؤسلمة سوف تعمل في الخارج باعتبارها دولة قومية لا دولة إسلامية، إذ لن تكون ممثلة إلا ذاتها وحسب - مثلما يحدث الآن مع السعودية وإيران - ولن تتحدث باسم الإسلام أو تكون ممثلة للإسلام ذاته. فلا أحد يستطيع التحدث باسم الإسلام أو بالنيابة عن الإسلام.

إن تجاوز الإسلام السياسي للدولة القومية خطأ استراتيجي كبير، لأنها لا تزال لاعباً رئيسياً في السياسة الدولية على الرغم من ضعفها وانكماش أدوارها نتيجة العولمة. لقد نجحت الثورة

الإسلامية في إيران لأنها اعتمدت على دولة قومية، إذ تحالف الفكر الشيعي هناك مع الطموحات القومية، فالتشيع يعد تراثًا قوميًا فارسيًا؛ والإيرانيون ومن قبلهم الفرس كانوا يستخدمون التشيع كطريقة لتأكيد هويتهم وخصوصيتهم القومية في سياق مشروعية إسلامية؛ علاوة على أن العلاقة بين المؤسسة الدينية والدولة في إيران تكرر تجربة الدولة الصفوية ومن قبلها تراث دولة الفرس القديمة. باكستان أيضًا، وعلى الرغم من إعلانها أنها دولة إسلامية، إلا أن انفصالها عن شبه القارة الهندية لم يكن لإسلامها. بل لطابعها القومي المختلف عن بقية الهند. يكرر الإسلام السياسي المتجاوز والعابر للقوميات حاليًا الخطأ الذي وقعت فيه الاشتراكية الدولية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. ولم تنجح الأحزاب الاشتراكية في أوروبا نتيجة لدعاويها الأممية، بل نتيجة لتبنِّيها الأجندة الوطنية لبلادها في بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا. يجب على الإسلام السياسي تبني الأجندة الوطنية في بلاده ويعمل من أجلها ولصالحها إذا كان يريد لمشروعه النجاح. إذ لا يمكنه أن يصل إلى السلطة إلا على خلفية وطنية

لا أعتقد أن المشروع العالمي للإسلام السياسي بقادر على تجاوز الدول القومية. يريد الإسلام السياسي توحيد الأمة الإسلامية، أو العودة إلى الأمة الإسلامية الواحدة كما يتصور هو وجودها في الماضي؛ لكن الأمة الإسلامية لم تكن واحدة أبدًا

طوال تاريخها، وتوحيد الفتوحات الإسلامية الأولى ليس توحيداً لأمة بالمعنى الحرفي للكلمة لأن الأمة لم تكن قد تشكلت بعد، بل كان مجرد سلام إسلامي Pax Islamica بقوة الغزو. إن المشروع العالمي للإسلام السياسي مُواجَه بالاختلافات داخل كل بلد إسلامي وبصعوبة تجاوز الدول القومية على الرغم من ضعفها الحالي. لقد حاولت الاشتراكية الدولية من قبل القيام بهذا الدور وفشلت واصطدمت بالدول القومية والإثنيات العرقية. والعجيب في الأمر أن الوحيد الذي نجح في تجاوز الدولة القومية لم يكن الاشتراكية الدولية ولا الشيوعية ولا الإسلام السياسي، بل الرأسمالية عن طريق آليات العولمة.

المناداة بتطبيق الشريعة:

دخل الإسلام منذ نهاية القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين في مرحلة إعادة التسييس Re-politicization؛ وكانت علامة إعادة التسييس هذه هي المناداة بتطبيق الشريعة. إن صورة الإسلام باعتباره شريعة هو تعبير عن اللجوء إلى هوية دفاعية ضد الهيمنة الغربية وما كان يُتصور على أنه غزو ثقافي غربي للمجتمعات الإسلامية، وكلما شعر مجتمع ما بالخطر على هويته وتراثه لجأ دائمًا إلى المزيد من التمسك بهذا التراث كنوع من العودة إلى الأصول والجذور. والملفت للنظر أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة تفترض أن هذه الشريعة جاهزة قائمة ليس علينا إلا أن

نأخذها ونطبقها، لكن هذا غير صحيح. إذا نظرنا في القرآن وجدنا فيه عددًا قليلاً من الأحكام، وكي نتوصل إلى حكم ديني على الأوضاع المستجدة التي لم تكن موجودة زمن الرسول والتي لا نجد لها حكمًا من القرآن والسنة فعلينا أن نقيس الحالة المستجدة على ما يمكن أن يشبهها مما ورد فيه حكم في القرآن أو السُّنة، وهذا ما يُسمى بالقياس الفقهي الأصولي. والموسوعات الفقهية الإسلامية ذات العدد المهول كلها تستخدم هذا القياس الفقهي، الذي هو في حقيقته استخدام العقل والاستدلال في استخراج حكم شرعي على ما لم يرد فيه نص في القرآن أو السنة. الشريعة الإسلامية إذن ليست شيئًا جاهزًا لنأخذه ونطبقه كما هو، بل هي شيء يُؤسس ويُخترع ويتم تكوينه.

على العكس من التراث الإسلامي نفسه والذي كان يميز بين الشريعة والفقه، فإن الأصوليين المعاصرين يخلطون بينهما، رغبة منهم في إضفاء القداسة على دعواهم. فالفقه ليس هو الشريعة، بل هو الاجتهادات البشرية الموجهة بالعقل (القياس الفقهي) لقياس حالة مستجدة لم يرد فيها حكم مع حالة شبيهة ورد فيها حكم يجمعهما شيء مشترك، وهو أيضًا استخلاص قواعد عامة من النصوص الدينية، أي أنه عُقْلَنة للنص الإلهي نفسه. وكلمة فقه تعني الفهم، أي تدل على العقل والإدراك الواعي. هذا الفقه هو منتج بشري خالص، ومنتجوه بشر. فمالك والشافعي وابن حنبل وأبو حنيفة لم يكونوا أنبياء ولم ينزل عليهم الوحي بل هم بشر،

ومذاهبـهم الفقـهيـة ليست مقـدسة مـثل القرآن. يدعـو الإسلام السياسي إلى تطبيق الشريعة بحـجة أنها إلهية وأفضل من القوانين البشرية الوضعـية؛ لكنه في الحقيقة يقصد الفـقه والفقه هو الآخر وضعي بشري.

وإذا كـان المقصـود بالشريعـة مـا جاء في القـرآن والسنة من أحكام، فهذا قليل ومشروط بالظروف الاجتـماعية والتاريخية التي ظهر فيهـا الإسلام؛ أما إذا كان المقصود بالشريعة "المدونة الفـقهية الإسـلاميـة"، فإن تلك المدونة بشـرية من صنع بشـر، أنتجـوها بإعمال عـقولهم في النص. وإذا كان المقصـود لا الأحكام الجزئية التي وردت في القرآن والسنة بل المبادئ العامـة، مثلما تقول المادة الثانيـة من الدسـتـور المصري "...ومـبادئ الشريعـة الإسلامـية المصـدر الأساسي للتـشريع"، فـإن هذه المبادئ هي الأخـرى من استخلاص الفقهـاء ولا توجد بنصها لا في قرآن ولا في حديث. حتى إن تقسـيم الفقهاء للتكليـفات الشرعية الـتي هي من صميم التشـريع الإسلامي إلى خمـسة أنواع: الواجب والمندوب والمكروه والمباح والمحرم، وتقسـيمهم لمقاصد الشريعة إلى خمـسة مقاصد: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحـفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل، كل هـذه التقسـيمات من إبـداع الفقهـاء أنفسـهم وليست مـوجودة بنصـوصهـا لا في قرآن ولا في سنة. الفـقهـاء هم من وضعـوا مبـادئ التـشريع الإسـلامي، وهم الذين نظَّروا للأحكام الجزئيـة الخاصة في القرآن والسنة واسـتخلصوا منهـا العام والكلي

والمجرد، وهم أيضًا الذين حددوا مصادر التشريع: القرآن والسنة والإجماع والقياس، وهم الذين وضعوا آليات القياس والاستدلال الفقهي. ومن هنا نستطيع القول بأن التشريع الإسلامي وضعي وبشري وليس إلهيًا. حتى إن القاعدة الفقهية الشهيرة التي تقول إنه لا اجتهاد فيما فيه نص، مردود عليها من قِبَل بعض المذاهب الفقهية التي تنفيها بالاستشهاد بإلغاء عمر بن الخطاب لحد السرقة وفيه نص واضح وصريح في القرآن.

خطأ توحُّد الإسلام السياسي مع الإسلام ذاته:

يقدم أصحاب الإسلام السياسي إيديولوجيتهم باعتبارها هي الإسلام ذاته، وهم بذلك يتوحدون ويتماهون مع الذي لا يمكن التوحد أو التماهي معه. وهذا ما يجعلهم يعتقدون أنهم يستطيعون التكلم باسمه وهذا غير صحيح. فلا أحد يستطيع التكلم باسم الإسلام أبدًا، إلا الله ورسوله، وقد تكلما وانقطع الوحي إلى يوم القيامة. وهم يتوحدون مع ما يعتقدون أنه الإسلام ذاته، وهذا ما يعبر عن أزمة الهوية التي يعانون منها. إنها خصخصة للدين لحسابهم الشخصي، يريدون أن يجعلوه ناطقًا بإيديولوجيتهم خادمًا لمشاريعهم السياسية، ولم يظهر الإسلام لخدمة أي مشروع سياسي بل هو رسالة هداية لكل البشر.

إن كل تسييس للإسلام ينطوي على رغبة في خصخصته لصالح فئة سياسية معينة تريد أن تركب الدين للوصول المسلطة،

لأنها تعرف جيداً أن الدين هو الأنسب والأكفأ في تعبئة الجماهير. الإخوان في مصر ينظرون إلى أنفسهم على أنهم يمثلون الإسلام ذاته، الإسلام الصحيح، وحزب الله كذلك، وحماس، والقاعدة، والنظام الإسلامي في إيران، والسعودية، والجزائر، والسودان.. إلخ. كل واحد من هؤلاء ينظر إلى نفسه على أنه يمثل الإسلام الصحيح، بل بالأحرى أنه هو الإسلام الصحيح ذاته، وأن البقية على خطأ وفي ضلال مبين. هذه هي فكرة الفرقة الناجية التي يعود ظهورها بقوة. لكن أين هو الإسلام الصحيح وسط كل هذا التعدد والتنوع والاختلاف في تمثيله والتحدث بالنيابة عنه والتوحد معه؟

الحقيقة أنه من الخطر البالغ تماهي نظام سياسي أو حركة سياسية مع الإسلام نفسه، ذلك لأن التاريخ الإسلامي كان مليئًا بالأنظمة السياسية والحركات التي ادعت تمثيله والتحدث بالنيابة عنه (ومنصب "الخليفة" أبرز مثال على ذلك، فهو الذي يخلف الرسول) وأحيانًا كانت تدعي أنها هو، مثلما قدم العثمانيون أنفسهم لأوروبا على أنهم هم الإسلام، حتى اعتقد الأوروبيون في بداية العصر الحديث أن هذا صحيح فعلاً وبدءوا في الربط بين سلوك الأتراك والإسلام وأخذوا انطباعاتهم عن الإسلام من تعاملاتهم مع الأتراك. إن كل من ادعى تمثيل الإسلام وحاول التماهي معه من أنظمة سياسية زال واختفى من التاريخ. وما بقي من كل التوظيفات السياسية للإسلام في التاريخ الإسلامي ليس

أي توظيف منهـا، فكلهـا انتـهت، ومـا بقي هو إسـلام الهـداية والأخلاق الرفيـعة، أي التدين الطبيعي الفـطري الذي ينتشر لدى الشعوب الإسـلامية. إنه إسلام الأخـلاق والقِيَم ذلك الذي بقي، والذي سوف يُقدَّر له البـقاء في المستقبل، لا إسلام السـياسة. إن أي ارتباط بين الإسلام والسياسـة في طريقه إلى الزوال، فهذا هو الدرس الذي يعلمنا إياه التاريخ الإسلامي، ويبقى إسلام الأخلاق والتقوى والأعمال الصالحة.

مراجـــع

الكتـــاب

أولاً - المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

* إسبوزيتو، جـون: التهديد الإسلامي - خرافـة أم حقيقة؟ ترجمة قـاسم عبده قاسم. دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية 2002.

* أورطايلي، إلبر: الخلافة العثمانية. التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر. ترجمـة عبـد القادر عبـدلي. قدمس للنشـر والتوزيع، بيروت 2007.

* توينبي، أرنولد: مختصر "دراسة للتاريخ". (أربعة أجزاء) ترجمة فؤاد محمد شـبل. مطبعـة لجنة التـأليف والترجـمة والـنشـــر، القاهرة 1964.

* الجابري، محمد عابد: الدين والدولة وتطبيق الشريعة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996.

* حسنـي، إسماعـيل محـمد: علمـانية الإسـلام والتطرف الديني. دار مـصر المحروسة، القاهرة 2009.

* حماد، مجدي، وآخرون: الحركات الإسلامية والديمقراطية. دراسات في الفكر والممارسة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999.

* حنفي، حسن علم أصول الفقه، في : دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت 1982.

* حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب. الدار الفنية 1992.

* حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين. (5 مجلدات) مكتبة مدبولي، القاهرة 1988.

* سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم أ.د حسن حنفي، مراجعة أ.د فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة 1991.

* العظمة، عزيز: دنيا الدين في حاضر العرب. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2002.

* علي، حيدر إبراهيم: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996.

* القرضاوي، يوسف: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا. دار الصحوة، 1988.

* القرضاوي، يوسف: بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين. المطبعة الفنية، القاهرة 1993.

* اللباد، مصطفى: حدائق الأحزان: إيران وولاية الفقيه. دار الشروق، القاهرة 2006.

* المسيري، عبد الوهاب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. (جزءان) دار الشروق، القاهرة 2002.

* هيجل: علم ظهور العقل". ترجمة مصطفى صفوان. دار الطليعة، بيروت 1994.

ثانياً - المراجع الأجنبية:

Al-Azmeh, Aziz, **Islams and Maternities**. (London: Verso, 1993)

Durkheim, Emile: **The Elementary Forms of The Religious Life**, trans. By J.Swain. The Free Press, New York, 1965.

Hanafi, Hassan: **La Phenomenology de l'Exegese. Essai d'une Hermeneutique Existentielle à Partir du Nouveau Testament**. (The Anglo - Egyptian Bookshop, Cairo 1988)

Hanafi, Hassan: Les **Méthodes d'Exegese. Essai sur la Science des Fondement de la Comprehension (Ilm Usul Al-Fiqh)**. Le Conseil Superieua des Arts, des Letters et des Sciences Socials, Le Caire 1965.

Hegel: "The Positivity of the Christian Religion" and "The Spirit of Christianity and its Fate" both in Hegel: **On Christianity, Early Theological**

writings. Translated by T.M Knox , Harper Torchbooks, New York, 1961.

Hegel: **The Phenomenology of Mind**. Trans. By J.B. Baillie, George Allen and Unwin, London, 1931.

Lewis, Bernard, **What Went Wrong: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East**. (New York: Harper Collins, 2002).

Tibi, Bassam, **The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Order**. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002).

Tibi, Bassam, **The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age**. Trans. By Judith von Sivers. (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988).

Toynbee, Arnold, **A Study of History. Vol. IX: Contacts Between Civilizations in Time**. (London: Oxford University Press, 1954).

Toynbee, Arnold, **A Study of History. Vol. V & VI: The Disintegrations of Civilizations**. (London: Oxford University Press, 1939).

Toynbee, Arnold, **A Study of History. Vol. VII: Universal States, Universal Churches**. (London: Oxford University Press, 1954).

Toynbee, Arnold, **A Study of History. Vol. X: The Inspirations of Historians.** (London: Oxford University Press, 1954).

Toynbee, Arnold, **A Study of History. Vol.II: The Geneses of Civilizations.** (London: Oxford University Press, 1934).

Toynbee, Arnold, A Study of History. Vol.IV: The Breakdown of Civilizations. (London: Oxford University Press, 1939).

Toynbee, Arnold: A Study of History, Volume XII: Reconsiderations. (Oxford University Press, London, 1964).

محتويات
الكتــاب

الموضـــــوع الصفحة

الفصل الأول
نقد سبينوزا وهيجل لليهودية
ودلالاته السوسيولوجية

الموضــــوع الصفحة

الفصل الأول

التاريخ الإسلامي والمؤرخ الغربي: توينبي نموذجًا

الموضـــــوع الصفحة

الفصل الثالث

توينبي وسوسيولوجيا التاريخ الإسلامي

الموضـــوع الصفحة

الفصل الرابع
حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني

الموضـــــوع الصفحة

الفصل الخامس

الصدام بين المجتمعات التقليدية والحداثة:



في هذا الكتاب تحليلات سوسيولوچية مباشرة لظواهر دينية خاصة ومحددة وعينية، استفادت لاشك من اتجاهات علم الاجتماع الديني.

وقد فضلنا الاستعانة بمعالجات اجتماعية للظاهرة الدينية لنستخلص منها ما هو سوسيولوجي والكامن تحت الديني. ولذلك استعنا بدراسات سبينوزا وهيجل وتوينبي وحسن حنفى للأديان ، كوسائط نكتشف فيها المنطق الاجتماعي المحدِّد والحاكم للظاهرة الدينية، مُركزين على دور الرمز الديني في تشكيل الوعي الجمعي.